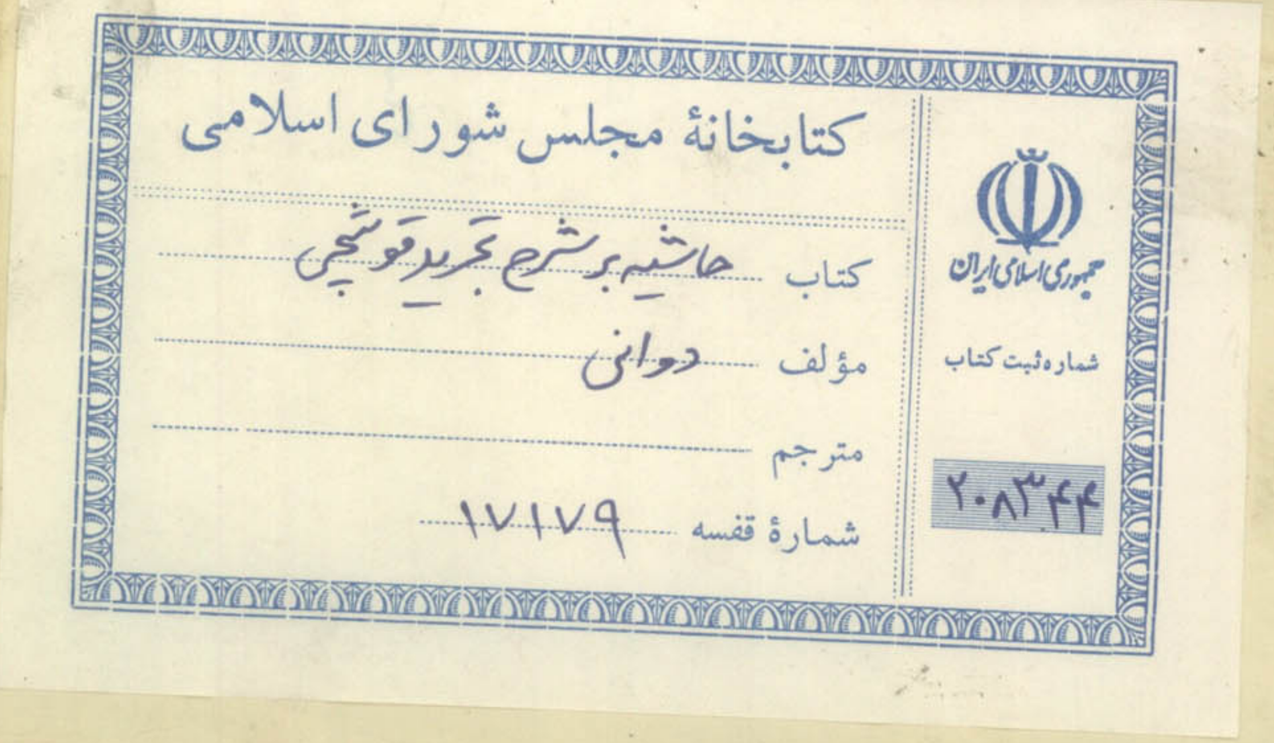
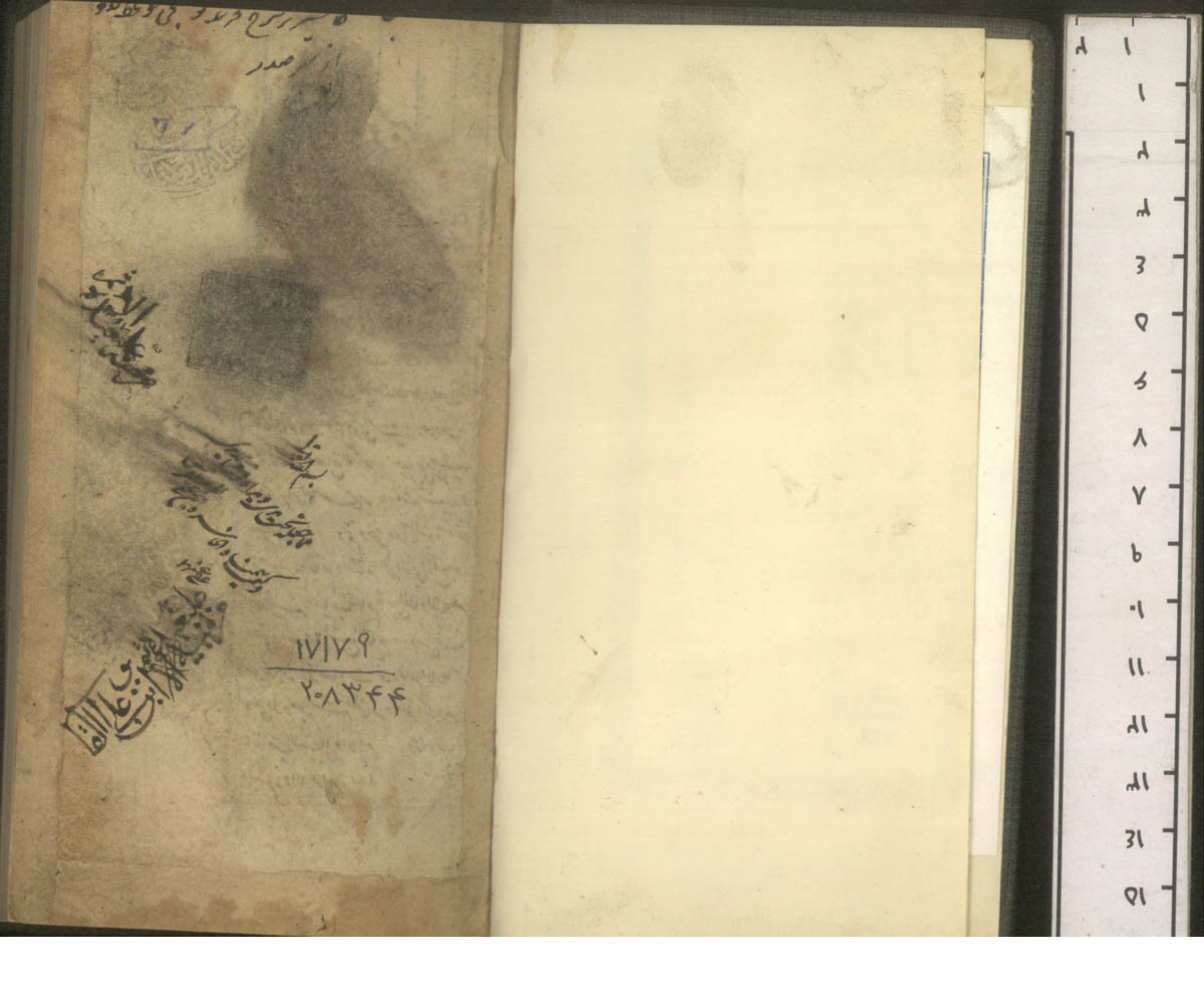






يا من وفقنا لتجريد الكلام • في تقرير عقايد الاسلام • وايدنا
لتشييد الافهام • بتحرير مقاصد الكلام
يا من وقف في مواقف غايات جلاله عقول الائمة
الاعلام • وكلّ دون استيفاء صحايف
كماله السنة مصاقع الانام • صلّ على من شيّد
بنيانه قواعد الاحكام • اشد تشييد و
احكم احكام • وتمّم وختم معاقد النبوة اتمّ
تتميم وابرم ابرام واقسام • محمد الذي ازاح بنور
غرته غياهب الظلام • من انقاد لعباده امره
اعتلى راسه فوق السبع الشداد • ومن انف
من متابعة حكمه صادف بانفه رغام الارغام •
وعلى اله وصحبه الشم الفخام • الغر الكرام •
ما تعاقب الليالي والايام • وتناوب
الشهور والاعوام • وبعد فان

شرح التجريد • للمولى العلامة الفريد • المتعمق بلوازم
بمواشي افكاره الدقيقة • المولى علاء الدين
علي القوشجي اعلى الله شانه في الدارين • و
رفع مكانه في الميزان • يحتوي على مباحث جليلة
ومطالب نبيلة • وفوايد رايقة • وفرايد
فايقة • لا ينكر شانه • ولا يجحد مكانه
الا طايفتان شتان • احديهما من لم يرزق مذاقة
العلم فلا يفرق بين الهجين والهجان • ولا يميز بين
الخزف والدرر الثمان • واخريهما من استلبه
حب الرياسة • وغلبة داعية الظهور بالبراعة والنفاسة
فانقاد لزمام العناد والطغيان • فقاده في
مهامه الهيمان • ولا يمان العميان • واما الفطن
الذي جبل على شيمة الانصاف • وعصم عن وصمة
الاعتساف • فيعرف مقداره • ويعترف
بانه ليس بحيث يشق كل سابق غباره • او يدرك
كل لاحق عياره • بل انما ياتي ذلك لبارع
سابق • وانما يتيسر لفاضل فايق • ولو لم
يكن فيه الا حسن تلفيق الكلام • وتحرير المرام
على وجه النظام • وضم اليه الى شكله • وجمع

فكل كلام مع مثله لكان حقيقا بان يمدحه الافاضل
ويذعن لجودته الاماثل • فكيف وفيه مع
ذلك من التصرفات الصحيحة • التي هي نتيجة
جودة القريحة • ما ليس بقليل بل جليل • و
بذلك يستر عوار الرجل لا بنقل قال وقيل • هذا
مع ان لكل عالم هفوة • ولكل صارم نبوة
ومن ذا الذي عصم من البشرية عن الخطاء والنسيان
ما خلا عصابة النبوة الذين هم اعيان الانس
واي كلام لا يأتي عليه كلام • حاشا
كلام الملك العلام • واحاديث الانبياء
عليهم السلام • ولقد وقع اتي في اوائل
اشتغاله بهذا الشرح اجزاء من اوائله • و
علقت عليه بعض ما سنح لي من الكلام على مطالبه
ومسائله • ثم تلاعب في الحدثان
تسحبت عليه بل على ساير معلوماتي عناكب النسيان
الى ان اشرقت الارض بنور ربها • وانشق
خضراء الامال عن رتق حبتها • و
طلع شمس العدالة • من مشرق الخلافة و
الايالة • وقر عين الاعيان بزوال ظلم

الظلم والعدوان • عن افاق البلدان • و
امتلاء بسيط الارض قسطا وعدلا • ودر سحاب
الافضال على اهل الفضل والكمال طولا وفضلا
وعاد قواعد دين الجليل شيدة • ومواعيد احكام
الشرع النبيل ممهدة • وذلك بسطوع تباشير
الدولة الباهرة البايندرية • وطلع انوار الصولة
القاهرة الحسينية • اذ قد استضاء بضياء
شمس الخلافة الكبرى • ونور بدر السلطنة العظمى
تخوم الارضين • واستقام بحسن مساعيه اركانهما
اركان الملك والدين • لا تعاين العين الا في
عيون الملاح نائمة • ولا يشاهد التفرقة الا في
معاقد اصداغ الصباح هائمة • لا يسمع الانين
الا من الاغاني • ولا الشكوى الا للعشاق
من الغواني • لئن اجتمع الجدي والاسد
الا في مرتع واحد لسياسة النيرين في عرصة الخضراء
فها هو دار قدار توى الذئب والغنم • من شرع
واحد لعدالة السلاطين في بسيط الغبراء • اما
الوالد الماجد فقد ورث ممالك العرب والعجم بالاستحقاق
وبطش على سلاطين البر والبحر فشد الو

وانقادت له الخواقين في الآفاق ۞ واما الولد الاكرم
والفرع الاعظم فقد اشتهر بمستقر سريره بلاد
فارس مع العراق ۞ وربى ساكنيها بلبان الفضل من
من افاويق الوثاق ۞ وساد على سلاطين العالم
وفاق ۞ فهو غرة بيت الخلافة ۞ ودرة صدف
المعدلة والرأفة ۞ والشجرة الطوبى في حديقة
العظمة والاقبال ۞ والسدرة المنتهى في روضة
الأبهة والجلال ۞ قد باهى السماء بدورانه حول
راس جذمه ۞ وافتخر الارض بمواضع موائد كرمه ۞
وبحج الشمس بوقوعها على مواطي قدمه ۞ احمر الشمس خجلا
من طلعته الغراء فتلالا عليها الانوار ۞ وغرق
السحاب في عرق الحياء من جود كفه فتقاطر منه
اقطار الامطار ۞ لما عم كرمه عامة البرايا ۞
وعم طوايف الخلق باصناف العطايا ۞ امر جنده
بقتل العدى طعاما للغراب وانعاما على الكلاب ۞
والا فهم اخس من ان يبالى بشانهم ۞ او
يتكثرت بمكانهم ۞ من حاد عن جادة متابعته وجد طوق
اللعنة في جيده ۞ ولم يملك نواصي الاماني
من لم ينتظم في سلك مماليكه وعبيده ۞ شعر

هو السلطان ظل الله فينا ۞ وفضل الله بين العالمينا
هو السلطان بارينا وكعبينا ۞ ملاذ الخلق غوث المسلمينا
امام المومنين بظل امن ۞ وفي كنف السلامة آمنينا
قد افتتح البلاد له كثيرا ۞ وينفتح ما بقي فتحا مبينا

فانشت من جانب طلعة تلك الدولة العالية نورا ۞ وتبدلت
بمكائد الزمان الخوان حبورا وسرورا ۞ ورايت الدهر
قد اقبل على الافاضل بوجه حسن ۞ فقلت الحمد لله الذي
اذهب عنا الحزن ۞ وعدت الى معاودة النظر
ومزاولة الفكر ۞ فرايت الكتاب كالبكر التي تراودها
كل راغب ۞ ويطمع فيها كل خاطب يتداوله كل لاعب ۞
ويجنب عليه ما يخطر بباله كل كاتب ۞ ولقد استنت الفصال
حتى القرعى ۞ وزاد الدهر في اصل ذات المهد فرعا ۞
حتى اتخذ كل راتع في هذا المرتع مرعى ۞ فوقفت بين اقدام
واحجام ۞ لما في الامر من مشاركة الاقوام ۞ لكن تذكرت
ما قيل الحق ابلج ۞ والباطل لجلج ۞ وقول الله تعالى
واما الزبد فيذهب جفاء ۞ واما ما ينفع الناس فيمكث
في الارض ۞ وان الزمان لم يخل بعد بحمد الله تعالى
من اعلام العلماء ۞ واعيان الفضلاء ۞ من كل حبر باهر ۞
وبحر زاخر ۞ وسحاب ماطر وان لم يبق منهم الا قليل العدد

لكنهم كثير العدد · واذا ارتضوا شيئا فلا يعبأ بمن رد
من سواهم فهم الجماعة · وان شذ عنهم من عداهم
اذا رضيت عني كرام عشيرتي · فلا زال غضبانا علي لئامها
شرعت فيه واوردت ما ادى نظري القاصر وفكري
الفاتر اليه من تحقيق ما فيه او له او عليه مشيرا الى اجوبة بعض
ايراداته على المحققين وشبهاته في كلام المدققين لا سيما
سيدنا وشيخنا استاد البشر والعقل الحادي عشر
المستغني كالشمس عن التعريف المشتهر في الاصقاع بالعلامة
الشريف قدس الله روحه ووالى فتوحه فهو البحر الذي
لا يجاري والبدر الذي لا يماري والسابق الذي لم يلحقه
لاحق والفائق الذي لم تجاره فائق وله الامد
الاقصى في التحقيق واليد الطولى في التدقيق وربما اشبعت
الكلام في تحقيق مقاصد الفن فهو الغرض والمرام شارطا
على نفسي شريطة الانصاف مجانبا عن البغي والاعتساف
كما يشاهده كل ذي بصيرة ثاقبة ونشهد به كل ذي فطنة
صائبة ويرى فيها الفطن الناظر بعين الانصاف
فوائد خلت عنها الكتب المتداولة وزوائد لم يحوها الصحف
المتطاولة المتناولة وعنونته باسم من سمي باسمه الكتاب
وزين بحلية القابه الابواب الذي توشح معاقد الكلام القابه

بعض

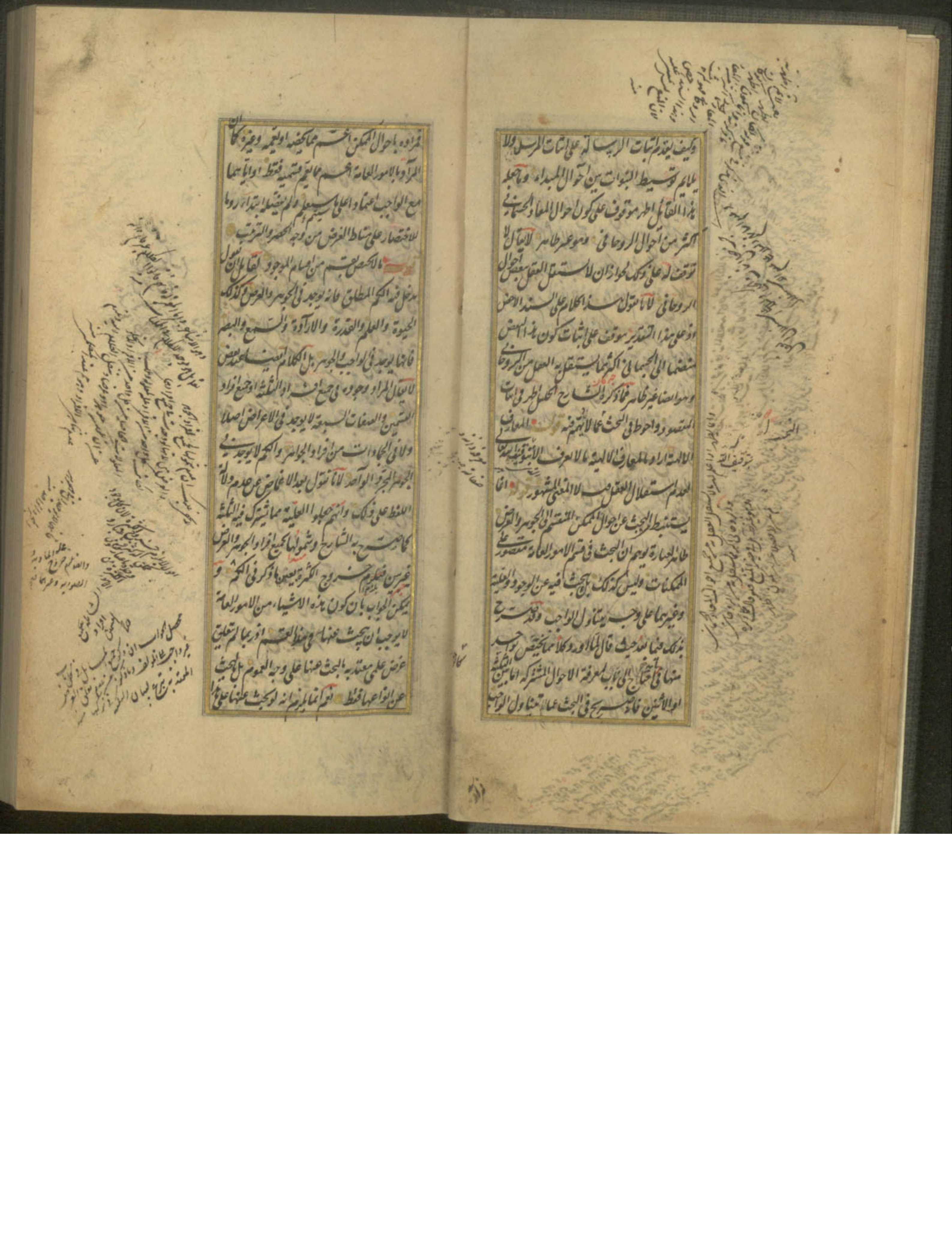
ببعض صحائفه العلية وشرف طرف من سماته الكريمة
مولانا ومولى الخافقين سلطاننا وسلطان
المشرقين الذي تتلألأ انوار السلطنة
من غرة جبينه المبين ويظهر مخايل الدولة العالية
في اسارير وجهه للعالمين محيي المراسم
الخليلية بجوده العميم ماحي آثار البغي والعدوان
بعدله الجسيم حامي بيضة الاسلام بابهته العظيم
المؤيد بقهر الاعداء الملقب بالسلطان في الآفاق
نزل من صوب السماء حسامه برق اذا لمع
من طي سحاب كفه سال دمار الخصوم يشبه
الماء بحسب الصورة لكنه في الحقيقة نار لا تبقي ولا تذر
سهمه اذا انفصل من برج القوس دل على فتح باب حتف
العدى بل هو بعينه سهم موتهم اذا
اذا طلع من افق الكمان يوم الوغا السلطان
ابن السلطان بن السلطان ابو الفتح
سلطان خليل بيك بهادر خان
ابن السلطان ابي المظفر حسن
بيك بهادر خان خلد الله تعالى ظلال
معدلتهما على مفارق العالمين وابد انوار رأفتهما



على سكان الارضين ولاءالات رآيات دولتهما
منصورة منشورة وآيات مدحتهما
متلوة مذكورة فان وقع من خدام حضرة
العلية موقع القبول والرضى فهو غاية البغية
ونهاية المنى والله المستعان وعليه التكلان
قوله في الحاشية قيل لم يرد به معينا اقول مراده
بالزيادة في الجملة الزيادة بوجه ما وذلك
ليس معنى الشا كما ظنه بل هو جار في المعنيين الحاصلين بالاحتمالين
اذ الزيادة بوجه ما اما على جميع من اضيف اليه او مطلقا
فذلك تحقيق للزيادة المعتبرة في مفهوم الصيغة مع
قطع النظر عن الاضافة وغرضه من ذلك
انه لو اعتبر الزيادة من جميع الوجوه ينبغي ان لا يتحقق في
احد او يتحير في فرد فافهم فقد انحرف ههنا بعض
القاصرين وقال الشا قوله بل وان لا يكون المكتوب
بصورة علي اقول هذا هو الظاهر فان الشيعة
يكرهون الفصل بين النبي عليه السلام وآله بعلي بحيث
يرونه في ذلك وايضا هو مقصود الاختصار
ولا حاجة في هذا العطف الى اعادة الجار وايضا يكتفى
بعلي رضي الله عنه مع اشتراك غيره في استحقاق

الصلوة

الصلوة اكتفاء بالاصل لزوم الاختصار رعاية لنوع
من براعة الاستهلال كما في التفتازاني قوله وليس
واحوال المعاد مما لا يستقل باثباتها العقل فقيل العقل
لا يستقل باكثر احوال المعاد وان استقل ببعضها كبقاء
النفس بعد خراب البدن ولذلك اثبته الحكماء ويستقل
باكثر ما علم من احوال المبداء وان لم يستقل ببعضه كالسمع
والبصر ولذلك لم يثبته الحكماء فلو قال واكثر احوال
المعاد وبعض احوال المبداء مما لا يستقل باثباته العقل لكان
اظهر اقول الظاهر ان مراده المعاد الجسماني فانه
هو المقصود الخاص بعلم الكلام والعمدة الوثقى منه بل هو
المتبادر الى الفهم عند اطلاق اهل الشرع وظاهر ان
عدم استقلال العقل باحواله لا ينافي بقاء النفس بعد البدن
ليس من احوال المعاد الجسماني وان كان له نوع تعلق
به ولذلك لم يذكره المص رحمه الله في بحث المعاد بل ذكره
في قسم الجواهر ولا يخفى انه ليس في كلام الشارح اشعار
باستقلال العقل ببعض احوال المبدا فانه قال ومما يستقل
به العقل وذلك اعم من جميع احوال المبدا وبعضها وعدم
استقلال العقل ببعض احوال المبداء لا يقدح في الغرض
اذ لا ينتظم لعدم الثبوت على احوال المبدا مطلقا



وكيف يتقدم اثبات الرسالة على اثبات المرسل ولا
يلائم توسيط النبوات بين احوال المبدأ وما جعله
هذا القائل اظهر موقوف على كون احوال المعاد الجسماني
اكثر من احوال الروحاني وهو غير ظاهر لا يقال لا
توقف له على ذلك لجواز ان لا يستقل العقل ببعض احوال
الروحاني لانا نقول سند الكلام على السند الاخص
او على هذا التقدير موقوف على اثبات كون هذا البعض
منضما الى الجسماني اكثر مما يستقل به العقل من الروحاني
وهو ايضا غير ظاهر فما ذكره الشارح اكمل اظهر في اثبات
المقصود واحوط في البحث عما لا يتهم فيه قوله المعارف
الالهية اراد بالمعارف الالهية ما لا يعرف الا بتوقيف من الله تعالى
لعدم استقلال العقل به لا المعنى المشهور قوله انما
يستنبط لم البحث عن احوال الممكن المنقسم الى الجوهر والعرض
ظاهر العبارة يوهم ان البحث في قسم الامور العامة مقصور على
الممكنات وليس كذلك بل يبحث فيه عن الوجود والعلية
وغيرهما على وجه يتناول الواجب وقد صرح
بذلك فيما بعد حيث قال المراد وكلا مما يختص بواحد
منها في احتياج الى باب لمعرفة الاحوال المشتركة اما بين الثلثة
او الاثنين فان صرح في البحث عما يتناول الواجب

فمراده باحوال الممكن اعم مما يخصه او يعمه وغيره كما ان
المراد بالامور العامة اعم مما يعم قسميه فقط او اياهما
مع الواجب اعتمادا على ما سيعلم ولم يفصله ابتداء روما
للاختصار على نشاط الغرض من وجه الحصر والترتيب
قوله ما لا يختص بقسم من اقسام الموجود لقائل ان يقول
يدخل فيه الكم المطلق فانه يوجد في الجوهر والعرض وكذلك
الحيوة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر
فانها يوجد في الواجب والجوهر بل الكلام ايضا عند بعض
لا يقال المراد وجوده في جميع افراد الثلثة او جميع افراد
القسمين والصفات السبعة لا يوجد في الاعراض اصلا
ولا في الجمادات من افراد الجواهر والكم لا يوجد في
الجوهر المجرد الواحد لانا نقول بعد الاغماض عن عدم دلالة
اللفظ على ذلك وانهم جعلوا العلية مما يشترك فيه الثلثة
كما صرح به الشارح وشمولها لجميع افراد الجوهر والعرض
غير بين فيلزم خروج الكثرة بعينها وكذا في الكم و
يمكن الجواب بان كون هذه الاشياء من الامور العامة
لا يوجب ان يبحث عنها في مطلق القسم اذ ربما لم يتعلق
غرض علمي معتد به بالبحث عنها على وجه العموم بل يبحث
عن انواعها فقط نعم انما يلزم انه لو بحث عنها على …



الواجب البحث في هذا القسم ويؤيده ان المعلوم والمجهول والمعبر عنه ونظايرها داخلة في تفاسير الامور العامة مع انه لا بحث عنها اصلا لكن في عدم تعلق الغرض المعتد به بالبحث عن الصفات السابقة على وجه العموم نظرا فان قيل قد بحث عن الكم المطلق في قسم الاعراض وكذا عن الواجب بالذات والقديم ان ذكر ما يتعلق بالواجب هناك على سبيل المبادئية لا من حيث انها مسائل غاية ما في الباب ان يكون المصنف ترك ذكر هذه المسائل في قسم الامور العامة كسائر المسائل المتروكة ثم ذكرها على وجه المبادئية في قسم آخر كسائر المبادي ولا حجر فيها ولا كلام الا للاستحسان ولعله انما لم يذكرها في الامور العامة ليحيل في قسم الاعراض عليها بناء على انها مبادي مختصة بقليل من المسائل فاحاله عليها في هذا البعض مع طول الفصل لا يوجب الانتشار فان قيل هو لا يختص ببعض من الموجودات فليس احواله مبادي مخصوصة بالبعض قلنا هو وان كان كذلك لكن معظم الحاجة الى احواله يندفع بحيث الكثرة فلا يكثر اعتداد بها من هذه الحيثية بل انما ينبغي الاحتياج المتوكد اليها في مباحث نوعه فقط فلذلك لم يلتفت الى ذكرها

في مسائل الامور العامة بل اوردت على سبيل المبادئية في قسم الاعراض وفيه تكلف واعلم ان المشتهر ان الامور العامة هي المشتقات وما في حكمها وح فاندفاع السؤال ظاهر لان المبحوث عنه في الاعراض هو نفس الكم لا المتكم الشامل الذي هو من الامور العامة وبذلك يندفع ايراد الكيف وهو ان الكيف يعرض للجواهر والاعراض مع انه مذكور في قسم الامور الخاصة وكذا الايراد بالكم المتصل فانه يعرض للجوهر والعرض اذ الجسم التعليمي يعرض الجسم الطبيعي والسطح يعرض التعليمي والخط يعرض السطح في الحاشية يعني يكون شيء ما يقابله قلت ان اريد بالمقابلة في قوله مع ما يقابله المعنى الاصطلاحي المنحصر في التضاد والتضايف والسلب والايجاب والعدم والملكة فالامكان والوجوب ليسا من تلك الاقسام ضرورة ان احدهما سلب الضرورة عن الطرفين والآخر الضرورة في الطرف الموافق ومقابل كل منهما بهذا المعنى كاللاوجوب واللاامكان او ضرورة الطرفين او سلب ضرورة الطرف الموافق لا يتعلق به غرض علمي وان اريد مطلق المباينة والمنافاة فالاحوال المختصة بكل من الثلثة مع الاحوال المختصة بالذين يشمل جميع الموجودات

لانه لان الكمية سلب الكم بل بقول م

فالحوالة

وتعلق بحسبهما الغرض العلمي فانهما من مقاصد الفن او
ان يقال المراد شمولهما مع متقابل واحد يتعلق بطلبهما غرض علمي
كما يرشد اليه قوله ويتعلق بكل واحد من المتقابلين وتلك
الاحوال امور كثيرة وان اعتبر لكل منها متقابلا واحدا
يكون هو مع شمولها لجميع الموجودات لم يكن المقابل الاخر
مما يتعلق به غرض علمي كقبول الخرق والالتيام وعدم
قبولهما بمعنى السلب لا بمعنى عدم الملكة مثلا فان قيل
فالبحث عن العدم لكونه في مقابلة الوجود قلت
لا حاجة الى التزام ذلك بناء على تفسيره بان العدم
بمعنى رفع الوجود من احوال الموجود ومشترك بين الجوهر و
العرض وكذا الامتناع ان اريد به ما يقابل الوجود المطلق
الشامل له لا يقال المتبادر من العبارة ما يختص
بالموجود او يكون من احوال الموجود من حيث هو موجود
وليس العدم والامتناع كذلك لانا نقول منهج الاكثرين
ونظايره وان اريد ما يكون من احوال الموجود حال كونه موجودا
بمعنى انه لا ينافي الوجود واتجه عليه ان العبارة لا تدل على
ذلك اصلا ثم ما الباعث على هذه الارادة حتى يلزم لاجلها
كون بعض المباحث تطفلا فان قيل ليس رفع الوجود
المطلق ولا الذهني من احوال الجوهر والعرض الا تعسفا

به شي اصلا بحسب نفس الامر كما حقق في بحث المجهول المطلق
قلنا قال السيد رحمه الله في حاشية التجريد ان كان ارتسام
المفهومات في القوى العالية وجودا ذهنيا لها لم يكن
الحكم بكونها معدوما مطلقا او في الذهن مطابقا للواقع
الا ان يراد التقييد بالقوى البشرية وان لم يكن ارتسامها
فيها وجودا ذهنيا بل ارتسامها في قوانا كان لم يكن
تصور الشيء بوجه ما وجودا له بل تصوره بكنهه امكن صدق
ذلك الحكم بلا ريبة وان كان جميع تصورات الشيء
وجودا له في الذهن على انحاء مختلفة احتيج في تصحيح ذلك
الحكم الى تقييده بزمان سابق او لاحق او ببعض الاذهان هذا
كلامه وقد جوز الشارح بعض تلك الاحتمالات في
الموضع ومع تجويز تلك الاحتمالات كلا او بعضا لا حاجة الى
التزام كون البحث عنه تطفلا على انه يمكن ان يقال مع
قطع النظر عما ذكر ان اتصاف المفهومات بالوجود المطلق او
الذهني وان كان دائما بحسب احد الاوقات تلك المفهومات
بل ممكنا وقد صرح به ايضا السيد رحمه الله في بحث المجهول
المطلق ومع سلب ذلك الوجود عنها ممكن فالعدم المطلق
من احوالها الممكنة الثبوت لها ولا باعث على حمل الاحوال
على الاحوال الثابتة لها بالفعل حتى يلزم لاجله كون البحث



عنه تطفلا مع انه عنوان الفصل به ولبعد اللتيا والتي
بكون البحث عن العدم الخارجي مستطيلا من غير ريبة فالتزام
كون البحث عن العدم مطلقا تطفلا غير سديد مع انه لا حاجة
الى المرام وذلك في العدم المطلق والعدم الذهني ايضا كما
عرفت قوله فلان الامكان قد اخذ فيه نظر لان المواد
الثلث لا تنحصر في الوجود بل تتحقق في كل محمول نسب الى
موضوع كما حقق في موضعه فامكان الاخبار عنه عبارة عن
سلب الضرورة عن الاخبار عنه وعدمه فان معنا كونه مخبرا
عنه بالامكان والجواب ان معنى كل قضية يرجع الى ثبوت
المحمول للموضوع او سلب ثبوته له فامكان الاخبار عنه يرجع
الى سلب ضرورة ثبوت الاخبار عنه له وعدم ثبوته له وفيه
نظر لا يخفى فان الثبوت المذكور معنى رابطي وهو الثبوت النفسي
وقد جعل ههنا آلة الملاحظة الطرفين والمعرف وجود
في نفسه وعلى تقدير ان يكون المطلق شاملا له وللنسبي
يكون تعريفا بما يصدق عليه ولا استحالة فيه الا بالطريقين
المشهورين بكلاهما ثم في صورة النزاع قوله
فلانه قد اخذ الكون اه قلت للمعرف ان يقول الكون
الماخوذ في التعريف امر نسبي بمعنى ثبوت الشي على صفة
والمعرف هو وجود الشي في نفسه على ما هو الظاهر فاين هما

من الترادف كيف والاول مصدر كان الناقصة والثاني
مصدر كان التامة لا يقال قول المص بعد ذلك واذا
حمل الوجود او جعل رابطة يدل على ان المعرف مطلق الكون
الشامل للنسبي لانا نقول للمعرف ان يقول بعد تسليم ان
للوجود معنى شاملا للقسمين انما عرفت الوجود في نفسه
وعلى تقدير ان يكون المعرف مطلق الوجود الشامل لمعنى
النسبي فلا ترادف ايضا بل يكون تعريفا للشي بما يصدق
عليه ولا يلزم فساد كما مر لا يقال النسبي هو الكون في
نفسه مع قيد هو تلك الصفة التي تتلوه لانا نقول من
البين انه ليس كذلك كيف ويكفي التصديق بثبوت الشي
على صفة مع الشك في ثبوته في نفسه كما وقع لقوم ثم
ثم على هذا التقدير ايضا انما يكون تعريفا بالمرادف
لو لم يكن اطلاق الكون عليهما بحسب وضعين كما في الامكان
العام والخاص اذ لو كان كذلك لم يكن تعريفا بالمرادف
وان كان دوريا فان قيل ثبوت الشي على صفة يرجع
الى ثبوت الاتصاف في نفسه وهو مستعمل على مطلق الثبوت
في نفسه الذي هو المعرف قلت على هذا التقدير ايضا
يكون تعريفا دوريا ولا يكون تعريفا بالمرادف الا بالشرط
المذكور وهو ان لا يكون اطلاق الكون عليهما بحسب وضعين

على انا لانم كون ثبوت الشي على صفة عين ثبوت الاتصاف
في نفسه وان فرضنا التسلم له لغافل قوله وسلب
الكون في تعريف العدم قلت على تقدير ان يكون العدم
سلب الكون لا يكون بينهما ترادف للتفاوت بالاجمال
والتفصيل كما بين الانسان والحيوان الناطق فالاولى
ان يقال العدم مرادف للسلب والكون للوجود فاذا اخذ
العدم مضافا الى الوجود كان سلب الكون مرادفا له
والمراد ههنا عدم الوجود ولم يصرح بالقيد اكتفاء بقرينة
المقابلة والشهرة في هذا المعنى قوله وهو ضعف على سلب
مفهوم الوجود اي بحسب التصور الساذج وهو ظاهر
فلا يرد ما اورد عليه الشارح في الحاشية فتدبر قوله
واعتذر عنه اه اقول فيه بحث اما اولا فلانا نقلب
هذا الاعتذار ونقول مفهوم الموجود مشتمل على شيئين
مفهوم الوجود ومفهوم الصيغة لكن مفهوم الوجود معلوم
لكل من يعرف متن اللغة فاذا علم مفهوم صيغة المفعول علم
مفهوم الموجود وان جهل جهل فلو احتاج الموجود الى التعريف
كان ذلك لاحتياج مفهوم الصيغة اليه فتعريف الموجود
بالثابت العين ليس تعريفا للوجود بالثبوت لانه غير محتاج الى
التعريف بل المحتاج اليه وهو الجزء الآخر اعني مفهوم الصيغة

واما ثانيا فلانه يجوز ان يكون مفهوما الوجود والصيغة كلاهما
معلومين ومفهوم الموجود مجهولا فيعرف باجزائه كما في ساير
المفهومات المكتسبة والجواب عن الاول ان ما علم من متن
اللغة انما هو مفهوم لفظ الوجود لا كنه الوجود والمقصود
بالتعريف ههنا هو الثاني وعن الثاني ان تفصيل معنى الوجود
الى المعنى المشتق منه والصيغة معلوم من علمي اللغة والصرف
اذ الجزء الاول يعلم من الاول والثاني من الثاني وليس
ذلك من وظايف المقام قطعا فلو كان كنه الوجود
معلوما لم يحتج الموجود الى التعريف الاصطلاحي بل الى
التفصيل الذي هو معلوم من اللغة فليتامل فيه ولو بني
الاعتذار على ان تعريف مفهوم المشتق بالمشتق حيث يكون
الغرض تعريف المبدا بالمبدا شايع بل غالب لكان اظهر
ولم يتوجه عليه ما ذكر قوله اولا انهما اطلقا عليهما تسامح
اه بل الظاهر ان الامور العامة مطلقا هي المحمولات وذكر مباديها
مسامحة مشهورة ويؤيده قوله فيما بعد لتحقق الامكان
وفائدة الحمل وانتفاء التناقض في قوله واتحاد مفهوم نقيضه
على ما سنبينه هناك قوله مع ان احدهما يستلزم الآخر اه
هذا في التعريف الرسمي غير بين فان مفهومي المشتقين اذا
كانا متساويين وان لم يصدق المبدا على المبدا فلم لا يكون



متولد احدهما بالاخر كالضاحك والمتعجب لا يقال
المتعجب لا يصدق على مفهوم الضاحك بل على افراده فلا يكون
تعريف مفهومه به لانا نقول المعتبر في المعرف صدقه على
افراد المعرف وحيث اطلق الصدق على المعرف في كلامهم فمرادهم
ذلك على انا لا نسلم ان المتعجب لا يصدق على مفهوم الضاحك
اعني الضاحك لا بشرط شيء فان اتصاف الافراد يستلزم
لاتصاف الماهية لا بشرط شيء بل اتصافها عين اتصافها
نعم لا يصدق على المفهوم المقيد بالاطلاق او غيره من الامور
الذهنية فتأمل واما اذا كان آه لا يخفى عليك
ان هذا الشق ليس تعريفا للمشتق الحقيقة بل هو تعريف
لما صدق عليه المشتق كما صرح به وتعريف المشتق منحصر
في القسم الاول فيتم كلام المعترض من غير قصور ولا يرد
عليها ما اورد عليه لانا لم نقل ان تعريف كل شيء من شيء تعريف
للاخذ بالمأخذ قوله نحو تعريف الحساس المتحرك بالارادة
ولا يجوز تعريف الاحساس بالحركة الارادية فان هو تعريف
لما صدق عليه الحساس للمفهوم الذي هو معنى المشتق
ولو قصد به تعريفه لم يصح لاستلزامه تعريف الاحساس بالحركة
الارادية كما قرره المعترض وكلام المعترض ناد
على ان مراده ما ذكرنا حيث قال مفهوم الموجود مشتمل على

على شيئين آه فانه صريح في ان غرضه ان تعريف مفهوم
المشتق بالمشتق تعريف للماخذ بالماخذ واما لو
تعريف الموجود بما يمكن ان يخبر عنه ليس من قبيل الوجه الاول
فنقول الكلام على تقدير ان يكون غرض المعترض
من هذا التعريف وامثاله بيان كنه الموجود بما هو
موجود فان النزاع انما وقع في بداهة كنهه لا على ان يكون
الغرض تصوير افراد الموجود بحيث يتميز عن المعدومات
فان ذلك لا يحتاج الى النظر بالاتفاق فلو حمل المعرف
على الوجه الثاني لكان تعريفا لافراد الموجود بوجه
يميزها عن المعدوم وذلك غير مقصود في هذا المقام وطعا
بل الكلام ههنا في الوجه الاول اعني تعريف مفهوم الموجود
بما هو موجود ومع كون امكان الخبر غير محمول على الموجود
فلا [illegible] في التعريف لو لم يمنعه المعرف ولم يلتزم كونه محمولا
عليه فافهم قوله مثلا اذا سئل آه اورد عليه انه اذا
سئل عن الضاحك لم يصح ذكر الكاتب في الجواب اصلا
اذ الكاتب عرضي للعباس الى المسئول عنه ولا يصح وقوع
العرضي في جواب ما هو كيف والجواب بما هو منحصر في حده
وجنسه ونوعه وهذا الايراد ليس بشيء اذ هو مع
كونه مناقشة في المثال مندفع بان الموهم حصره ا



امهات المطالب في مطلب ما ومطلب هل ومطلب لم
ثم قسموا مطلب ما الى ما هو لطلب شرح الاسم والى ما هو لطلب
الماهية الحقيقية ومطلب هل الى البسيطة والمركبة و
حكموا بان مطلب ما الاسمية متقدم على جميع المطالب
معللين بانا ما لم نعرف شرح قول القائل هل عنقاء مغرب
موجود لم يمكننا ان نحكم عليه بالنفي والاثبات فيجب ان
يكون هذا الجواب شارحا للاسم قبل مطلب هل وما لم
نعرف ان الشيء موجود وثابت لم يمكننا ان نحقق ذاته
اذ لا يكون للمعدوم ذات حقيقية فلولا انهم ارادوا به ما يعم
الحد والرسم بل التعريف اللفظي ايضا لم يصح هذا الحكم
لجواز ان يعلم رسمه مثلا ثم يطلب هلية البسيطة الى
آخر المطالب وهذا ظاهر وممن صرح به الشيخ عمر بن
الخيام عليه الرحمة في رسالة حكمة الكون والتكليف حيث
قال مطلب ما هو السؤال عن حقيقة الشيء وماهيته فيكون
الجواب تحديدا او ترسيما واما شرحا للاسم وتبيينا ولا
يكون هذا المطلب حاصر الجواب المجيب من طرفي السلب
والايجاب بل يكون الجواب الى المجيب يأتي بما شاء
ويجاب به حدا لذلك الشيء او معرفا فظهر ان الرسم يقع
في مطلب ما هو في الجملة على ما صرح به هو وغيره عاره ما

الباب ان يكون وقوعه على سبيل التوسع او للاضطرار
كما صرح به في شرح الاشارات وبذلك يندفع توهم
المنافاة بينه وبين ما اشتهر في كلامهم من حصر المقول في
جواب ما هو في الامور الثلاثة فان هذا الحصر انما هو
بحسب الحقيقة فاستقم ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيله و[illegible]
فان لم توجد او وجدنا ما هذا يدل على ان لا [illegible]
بين المفرد والمركب الا باعتبار اتحاد نوع الوضع في الترادف
فان وضع المفرد شخصي ووضع المركب نوعي او التفاوت
بينهما في الاجمال والتفصيل والثاني اولى فان وضع المفرد
قد يكون نوعيا كما في المشتقات ومن هنا علم ان لا
ترادف بين العدم وسلب الكون على تقدير ان يكون معناه
ذلك [illegible] بل يمنع كونه متصورا ايضا قوله اعترض عليه
بانه ان اراد انه يمنع تصور افراد الوجود العارضة
للماهيات بكنه الحقيقة فيرد عليه ان ليس للوجود عروض
للماهيات اصلا لا ذهنا ولا خارجا كما سيجيء بل ينتزع
العقل من الماهيات الموجودة ذلك المفهوم الواحد الذي
يسمى بالوجود وسيشير المص الى ذلك بقوله والوجود من
المحمولات العقلية لامتناع استغنائه عن المحل وحصوله
فيه فلا يكون وجودات الماهيات افرادا حقيقية لذلك



المفهوم بل هي نفسه مضافا الى الماهيات فيكون حصصا
وقد اعترف الشارح بذلك حيث قال واثباتان في
الوجودات امرا وراء الماهيات والوجود المطلق حصصه
زايدا على الماهيات عارضا لها محالا سبيل اليه واذا كان
الوجودات حصصا لذلك المفهوم فهو في نفس الامر وحكم
بانه كنه حقيقته يوجب المنع وان اراد انه يمتنع تصوره
المفهوم المنتزع البديهي نفس بكنه الحقيقة فمنه ان المصنف
سيبين ان هذا المفهوم بسيط لا جنس له ولا فصل فطبيعة
ذلك المتنزع البسيط وذاته وكنه ماهيته ليس الا نفسه
كما في ساير المفهومات الجلية في العقل ولا يخفى فساده اما اولا
فلان الشارح منع ههنا كون الوجود متصورا بالكنه
فاذا فرض توقفه على كون الوجودات حصصا لا افرادا حقيقية
فلا بد من اثباته بالدليل اذ ليس بديهيا ولم يتعرض
الشارح اصلا فان ما ذكر من قوله واثباتان في الوجود
منع وليس فيه اعتراف باتفاء ذلك الامر بل هو صريح
في ان اثباته محال ولا دليل عليه فلا يلزم من انتفاء الدليل
على الشيء انتفاؤه واما ثانيا فلان كون تلك الافراد حصصا
وكون ذلك المفهوم نوعا لها لا يستلزم كونها متصورة
بالكنه الا اذا ثبت كون ذلك المفهوم متصورا بالكنه

على

ولم يثبت بعد بل حاصل الكلام الا انه وبساطة هذا المفهوم
تقدير ثبوته لا يستلزم بداهته اصلا كما في ساير المفهومات
البسيطة لا سيما الواجب تعالى وكذا كونه امرا منتزعا لا يستلزم
ضمّ اليه البساطة اولا وله قطعه ولكن المصرح آه
قلنا هذا لا يدل على حصول كنهه لجواز كون ذلك الامر
حاصلا في الاذهان بامر يساويه لا بكنهه لا بد لنفي ذلك
من دليل ولكن للفقراء معروضات له كون
تلك الاجزاء معروضات الوجود بناء على ان الظاهر
ان الامر الزايد هو الهيئة الاجتماعية فيكون تلك الفقراء
معروضات له فيكون التركيب في معروضه وان لم تكن
الهيئة بل امرا اخر لا يكون تلك الفقراء معروضات
له اما ان يكون ذلك الامر معروضا فيكون التركيب
في عارضه فهو نفي مرتبه هذا الشق في الفساد او لا
عارضا ولا معروضا فلا يكون هناك تركيب في الوجود
ولا في معروضه ولا في عارضه بل في امر اجنبي عنه فيكون
الخلف فحش واتحاد مفهوم نقيضه لا يخفى ان نقيض
الوجود هو اللاوجود وهو اعم من العدم لصدقه على
ذات زيد مثلا مع انه لا يصدق عليه انه عدم فالمراد
بالوجود والعدم الموجود والمعدوم فان المعدوم بعينه

هو اللاموجود وهذا معنى القول بان الامور العامة المبحوث
عنها هي المشتقات كما اشرنا اليه في فواتح الحاشية
قوله اذ في الكسبيات اعتمال اه فيه بحث لانه اذا كان
عدم تذكر المشتقة قليلا كان اشتباه البديهي بالنظري قليلا
لان ذلك الاشتباه انما يحصل بالتردد في انه هل كان فيه
مشقة الاعتمال او لم يكن والمفروض ان النسيان المشقة
قليل فالتردد في حصول المشقة مع انها قد كانت قليل الوقوع
فالشك في نظرية البديهي مبني على احتمال امر قليل الوقوع
فيكون قليلا والجواب ان المدعى ان المشقة الحاصلة قلما
ينسى فحصول المشقة لا ينفك في الغالب عن تذكرها وتحصيل
الجزم بالكسبية ولا يلزم من ذلك ان يكون الغالب على تقدير
عدم حصول المشقة تذكر عدم المشقة حتى تحصيل الجزم بالبداهة
بل كثيرا ما يقع التردد في انه هل كان هناك مشقة فنسيت
ام لا وان كان وقوع الشق الاول قليلا فان ندرة الوقوع لا يستلزم
ندرة احتمال الوقوع عند العقل واحتمال وقوع النادر
يقدح في الجزم بعدم وقوعه فتامل قوله والجواب ان التردد
قلت الظاهر ان التردد تجوز العقل وهو لا يستلزم المطابقة
للواقع كما ان التردد في كون العلة واجبا او ممكنا لا يقتضي
كونها في الواقع كذلك لا اقسام باسرها وكون الوجود من المعقولات

الثانية وغير موجود في الخارج على فرض التسليم ليس مبنيا
بحيث لا يمكن للعقل التشكك فيه والبحث في الكلام
في الوجود المطلق الشامل للذهني والخارجي ومفهوم
الوجود موجود بهذا المعنى وتحقيق المقام ان التردد
في الخصوصيات مع استمرار اعتقاد الوجود انما يدل على
كون مفهوم الوجود مفهوما واحدا قابلا للاشتراك
بين تلك الخصوصيات وليس المعقول منه في كل خصوصية
معنى آخر كما هو مذهب الاشعري ولا يلزم من مجرد ذلك
كون تلك الخصوصيات موجودة في الواقع نعم يلزم منه ان
الوجودات منها في الواقع مشتركة في ذلك المفهوم
الواحد وح فالسؤال ان قرر بانه يلزم ان يكون الوجود
مشتركا في الواقع مع تلك الخصوصيات في الوجود وقد لك
عدم لازم الا اذا كان الوجود موجودا وقد عرفت انه
لا يلزم من التردد ولا هو واقع في الوجود والخارجي
وان وجه بانه يلزم ان يكون الوجود قابلا للاشتراك
بين نفسه وغيره فالجواب بتغاير الاعتبارين كما في ساير
المفهومات العامة ومنه يعلم الجواب اذا اورد على الوجود
المطلق قوله ولا الجزم بالانحصار في قولنا الشي آه
لا يخفى عليك ان معنى العدم على تقدير عدم اشتراكه معنى



ولا حاجة في ذلك الى الاستعانة بوحدة العدم فان قلت
قد قال الشارح في ذيل هذا المبحث في جواب لا يقال
انه على تقدير تعدد العدمات يكون لكل وجود خاص عدم
خاص يقابله ولا شك ان ذلك مبني على كون معناه في جميع
الوجودات الخاصة ضرورة ان المعنى الذي نبا في جميع الوجودات
لا يناقض الوجود الخاص لثبوت الواسطة بينهما ففي كلامه
اضطراب لان اوله مبني على كون معنى العدم فيما بالنسبة
لجميع الوجودات وآخره على خلافه قلت الشارح هناك
منع لزوم المحذور المذكور اعني صدق النقيضين من اكثر من
مفهومين على تقدير تعدد العدم واسنده الى انه تحقق
تناقضات كل منها بين امرين فقط وعدم صحة كون الاعدام
المتعددة بالمعنى الذي ذكره اولا نقايض للوجودات
لاستلزامه المحذور الآخر لا يضره اذ غرضه دفع لزوم ذلك
المحذور لا تصحيح كونها نقايض للوجودات الخاصة على ان
عدم صحة كونها نقايض لها انما هو لثبوت الواسطة
فيرجع الى الدليل الاول كما ظهر بادنى تأمل هذا توجيه كلام
الشارح واما السيد المحقق رحمه الله فقد حمل العدم على
رفع الوجود سواء كان خاصا او مطلقا وحمل على تعدد الوجود
والعدم بمعنى رفع ذلك الوجود وهو حصر عقلي فلذلك

اخذ المقدمة القائلة بوحدة العدم وانت خبير بان ذكره
الشارح ليس بالحشو اختصارا للدليل بل تركا للمقدمة و
استعمالا للمقدمة لغوي مكانها كما يظهر من التقرير حيث
اخذ فيه ان المعقول من العدم امر لا يجامع شيئا من
الوجودات فلا استدراك في اصل الدليل فان قيل قال الشارح
انه لا حاجة الى اخذ تلك المقدمة لظهور ان معنى العدم
كذلك قلنا ظهور ذلك لا يستلزم الاستغناء عنه
اذ يتوقف تمام الاستدلال على ملاحظته وان حذف في
الذكر اعتمادا على ظهوره فلا استدراك في التقرير الاول
كيف وعلى هذا التقرير لا يبقى مجال لتوهم صحة الحصر بناء
على ذلك الاحتمال وكفى به فائدة فتأمل جدا قوله
ويمكن ان يجعل آه قلت هذا ما ذكره المحشي رحمه الله
حيث قال ولو سلم ان السلب مفهوم واحد لا تعدد
فيه اصلا لا اصالة ولا تبعا لم يتم المقصود
بضرورة ان رفع المتعدد متعدد في الجملة فلم يحتج
الى ان يضم اليه بطلان الحصر العقلي قوله لان التناقض
لا يتحقق الا بين مفهومين آه اقول فيه بحث وهو ان
العدم نقيض الوجود لانه رفعه ورفع كل شيء نقيض له
فيكون الوجود نقيضا للعدم لان كون احد المفهومين



نقيضا للآخر يستلزم كون الآخر نقيضا له ثم ان عدم العدم
ايضا نقيض للعدم لانه رفعه فقد ثبت له نقيضان الوجود
وعدم العدم وليس الثاني هو الاول بعينه كما يتوهم لان
تصور الثاني موقوف على تصور العدم بخلاف الوجود و
وجه التفصي عن ذلك ان يقال العدم اذا كان بمعنى
سلب الوجود حتى يكون في قوة السالبة فليس عدم العدم
نقيضا له بهذا الاعتبار لانه في قوة السالبة السالبة
المحمول وهي ليست نقيضا للسالبة بل نقيضه بهذا الاعتبار
هو الوجود الذي هو في قوة الموجبة وان اخذ بمعنى
ثبوت سلب الوجود حتى يكون في قوة الموجبة السالبة
المحمول فنقيضه بهذا الاعتبار عدم العدم الذي في قوة
السالبة دون الوجود الذي هو في قوة الموجبة
قوله قيل لا نم ان مفهوم العدم آه قد يستدل على
تلك المقدمة بعدم تمايز السلوب بذواتها كما هو المشهور
وكان ينبغي ان ينقله ويورد عليه المنع ان قبل المنع والا
فيقبله وانا اقول لو كان للسلب خصوصية سوى
الاضافة الى ما هو سلب له لم يكن نقيضاه لتجويز العقل
خلو الواقع عنهما بخصوصية سلبية اخرى فان التنقيح
ذلك فلا تكون لنقيض مفهومهما وذلك مما رفع التناقض

بينهما ... وهناك كلام دقيق وهو ان يقال ان اردتم
ان مفهوم السلب المطلق امر واحد فذلك ليس نقيضا
للوجود لجواز اضافته الى مفهوم الغير بل نقيضه سلب
الوجود وان اردتم اتحاد مفهوم العدم الذي هو نقيض
الوجود فمم والدليل لا ينطبق عليه لانه سلب مضاف
الى مفهوم خاص هو الوجود فلو كان متعددا لم يلزم تعدد
السلوب بذواتها بل الوجودات المضافة هي اليها
لا يقال السلب لا يضاف حقيقة الا الى الوجود وان
اضيف ظاهرا الى غيره اذ لا معنى لسلب الماهيات في
ذاتها من دون اعتبار ثبوتها في نفسها او لغيرها او
ثبوت غيرها لها فالسلب الى اي مفهوم اضيف فهو بالتحقيق
مضاف الى الوجود فهو نقيض الوجود فاتحاده يدل على
اتحاده لانا نقول سلمنا انه كذلك لكن الايراد باق بحاله
لانه ح لا يلزم من تعدد العدم تمايز السلوب بذواتها
بل بالوجودات التي هي مضافة اليها فتامل ليعرف
والمقصود انه لا يلزم آه الغرض اشتراكه
بين جميع الوجودات وما ذكرناه من شمول المقسم للاقسام
كاف في اثباته ولا يضر عدم شموله لافراد الممكن اذ
ليس مطلوبنا كيف وهو لا يصدق عليه اصلا فان

وجه السؤال بانه يجوز ان يكون الوجود مشتركا معنويا
بالنسبة الى وجود بعض افراد الجواهر والاعراض
دون وجود البعض الآخر منهما فيصح تقسيمه الى وجود
الواجب ووجود الممكن ثم تقسيم وجود الممكن الى وجود
الجوهر ووجود العرض مع ان بعض وجودات الجواهر و
الاعراض خارج عن المقسم قلنا هذا لا يصلح توجيها لكلام
الشارح فان تلك الوجودات ليست افراد القيد المقسم
اعني الممكن بل هي مضافة الى افراد قيد المقسم فلا دخل
في هذا الايراد للمقدمة القائلة بان المقسم لا يلزم شموله
لجميع افراد قيد المقسم لجواز ان يكون قيد القسم اعم
من المقسم نعم هي شبهة على حيالها ولا يصح حمل كلام الشارح
عليه الا بتكلف تام وهو ان يحمل الاعم هاهنا على معنى الاعم
بحسب التحقق لا بحسب الصدق حتى يكون المعنى لجواز ان
يكون قيد القسم اعم من المقسم بحسب التحقق فلا يلزم اشتراك
الوجود بين وجوداتها وهي مع ذلك مندفعة بما ذكرنا آنفا
وهي ان ينضم الى التقسيمين تقسيم وجود الجوهر ووجود العرض
الى اقسامهما فيكون الاقتصار على ذكر التقسيمين سلوكا
لمسلك الاكتفاء الشايع في الكلام والقرينة عليه انه
لو لم يحمل على ذلك لكان تقسيم وجود الممكن الى وجود الجوهر

ووجود العرض ضايعا كما لا يخفى عند من له ادنى تأمل
ولا يريبك انه حينئذ يكون عين الجواب الثاني لان
الثاني مبني على القسمة الاولية كما هو المتبادر من ظاهر
لفظ التقسيم على ان ترك الاحتمالات البعيدة عن الطباع
المستقيمة في مقام التنبيه غير مستنكر اذ الغرض منه
رفع الاحتمالات المتبادرة الى الوهم التي يغلب مزاحمتها
العقل في الجزم بما نبه عليه فاتقن هذا المقام فربما
تزل فيه الاقدام قوله فلان المركب لا بد له من الانتهاء
الى البسيط قوله لا يخفى انه على تقدير كونها اجزاء عقلية
ولم تعقل منفصلة لا يلزم الانتهاء الى البسيط فان المركب
منهاج ينتقف ذهنا وخارجا لاتصال الجزء والمركب لا يستلزم
الانتهاء الى البسيط اذ لا معنى له الا اجتماع البسائط
غاية الامر انه اذا كان موجودا اقتضى البسيط الموجود
وان كان معدوما لم يقتض وجوده لانا نقول معنى التركيب
العقلي ان للعقل ان يحلله الى امور هي تلك الاجزاء العقلية
فتلك في الحقيقة اجزاء تحليلية فان المهية لا تحتاج
اليها في الوجود اصلا اما في الخارج فظاهر واما في
الذهن فلانه يمكن ان توجد فيه بنفسها من دون ملاحظة
التفاصيل كما يفهم من اسمه المفرد الموضوع له بنفسه لا

بوجه من وجوهه نعم يحتاج اليها في النحو التفصيلي
من الوجود الذهني لا في الوجود الذهني مطلقا فاذا
لم يكن له هذا النحو التفصيلي من الوجود لم يلزم انتهاؤه
الى البسيط اولا المحذور في كون التحليل غير واقف
عند حد معين كما في انقسام المقادير الى غير النهاية
قوله لان البسيط مبدا المركب اه قوله لمانع ان
يمنع كون البسيط الحقيقي مبدا للمركب مطلقا الى ان
يقوم عليه البرهان فان القدر الضروري هو ان
المركب لابد له من اجزاء يتقوم هو بها واما انتهاؤها
الى ليس بمركب بين بنفسه والكثرة لابد فيها
من الواحد العددي لا من الواحد الحقيقي لجواز
اشتماله على احاد اخر وهكذا اشارة الكثرة من
افراد الانسان لابد فيها من الانسان الواحد ثم
الانسان الواحد مشتمل على احاد اخر لا يكون انسانا
ويجوز كون كل واحد من تلك الاحاد ايضا مشتملا على
احاد لا يكون من نوع تلك الاحاد وهكذا الى غير النهاية
فالاولى ان يتمسك ببرهان التطبيق قوله وهذا انما
يتم اه الظاهر ان هذا اشارة الى بطلان التالي فاقتصا
موروده توجه الى ابطال الدليلين كما مر مفصلا ويؤيده

قوله فلا دليل على استحالته اذ لو كان الايراد مختصا
بالدليل الثاني يقال فلا يتم هذا الدليل فافهم
قوله ان اقتضى العروض آه لقائل ان يقول لم لا يجوز
ان يقتضي النفس بالنسبة الى بعض الماهيات والجزئية بالنسبة
الى اخر والعروض بالنسبة الى اخر فانه ليس واحدا حقيقيا حتى
لا يتصور فيه اقتضاء الامور المتغايرة والجواب ان هذا
على تقدير التواطؤ غير جائز لان المتواطئ لا يختلف بالذاتية
والعرضية ضرورة انه ح يكون اولى بالنسبة الى ما هو
ذاتي له فلا يكون متواطئا هذا خلف فظهر انه انما يتصور
على تقدير التشكيك فيرجع الى ما ذكره الشارح كما نقضه بعد
قوله وانما يلزم ان لو كان الوجود متواطئا لا يخفى
ان مقتضى المفهوم الواحد لا يتخلف عنه سواء كان متواطئا
بالقياس الى افراده او مشككا فالحق ان يحمل
كلام الشارح على ما ذكرنا من اقتضاء الوجود النفسية بالنسبة الى
بعض والجزئية بالقياس الى اخر والعروض بالقياس الى
اخر فح يظهر الفرق بين صورتي التواطؤ والتشكيك
لا يقال يلغو حينئذ التعرض للاقتضاء فان الوجود على
تقدير التواطؤ لا يكون نفسا للبعض وجزءا للاخر وعارضا
للاخر سواء كان ذلك الاختلاف بمقتضى الذات اولا

بخلاف ما اذا كان مشككا لانا نقول حاصل استدلال
المعلل ان الوجود اما ان يقتضي الدخول او يقتضي العلية او
يقتضي العروض وعلى التقادير يجب ان يكون كذلك بالنسبة
الى الجميع فاجيب عنه تارة بمنع المنفصلة ولو سلمها
ومنع الملازمة اعني وجوب كونه كذلك بالنسبة الى الجميع
لجواز ان يقتضي الدخول او العروض او العلية بالنسبة الى
البعض دون البعض فلا لغو اصلا فتامل واخرى
يرد عليه انه لو كان الوجود مقتضيا بذاته للاحوال
الثلثة كان كل موجود متصفا بتلك الاحوال فيكون وجود
الواجب مثلا عارضا لبعض الماهيات جزءا لبعضها لامتناع
تخلف مقتضى الذات عنها فتامل واقوى ما ذكروه
قوله التشكيك اما بالاولوية او الاقدمية او الاشدية
او الزيادة والنقصان اما انتفاء الاولين في الذاتيات
فلاستواء نسبة الذاتي الى جميع ما هو ذاتي له بمعنى
انه لا يختلف بالاولوية والاقدمية وهذا ضروري ولا يخفى
انه لا يتوجه عليه النقض بالعارض لجواز كونه اولى بالنسبة الى
البعض بان يكون مقتضى ذاته او اقدم بان يكون
اتصافه به علة لاتصاف الغير به ولا يجري مثل ذلك في
الذاتي وهو ظاهر كيف والذاتيات غير مجعولة واما انتفاء

الاخرين فلان الاشد والازيد اما ان يشتمل على شيء ليس
في الاضعف والانقص اولا وعلى الثاني لا يكون فرق
وعلى الاول اما ان يكون ذلك الشيء معتبرا في الماهية
اولا وعلى الاول لا يكون الاضعف والانقص من
تلك الماهية ضرورة انتفاء الماهية بانتفاء جزئها وعلى الثاني
لا يكون الاختلاف في الذاتي بل في الخارج وهو خلاف
المفروض ولا شك ان النقض بالعارض لا يتاتى ههنا ايضا
فانه على التقدير الاخير لا يلزم خلاف المفروض
فان قلت اذا فرضنا اختلاف الشخصين في عارض
معين كالسواد مثلا فلا يكون ذلك الا بان يتقوم احدهما
بسواد اشد والاخر بسواد اضعف فنقول ان كان
التفاوت بين السوادين في نفس ماهية السواد او لجزئها
لزم التشكيك في الماهية والذاتي وان كان
لامر عارض لهما لم يكن التفاوت بين الشخصين في السواد
بل فيما يعرضه وهو خلاف المفروض على انا ننقل الكلام
الى ذلك العارض وهكذا وايضا السوادان اما ان
يتحدا في الماهية او يختلفا فيها وعلى الاول لا يكون التفاوت
بينهما من حيث الذات كما زعم والتفاوت في عارضهما
خلاف المفروض وعلى الثاني لا يعقل كون احدهما



اشد من الاخر ضرورة ان الماهيات المتباينة لا يقاس
بعضها الى بعض بالشدة والضعف مثلا لا يعقل كون
الحركة اشد من السواد قلت الفردان المحكومان
بالشدة والضعف مشتركان في الماهية محصلان
بالفصل المنوع عندهم فان الشدة والضعف مستندان
الى منوعهما والمقول بالتشكيك هو المفهوم المشتق من الحيثية
بالنسبة الى معروضهما كالاسود مثلا بالقياس الى الحبشي
والرومي لكنه مفهوم واحد قوله ومعنى كون احد الفردين
اشد كونه بحيث ينتزع منه العقل بمعونة الوهم امثال الاضعف
ويحلله اليها بضرب من التحليل حتى ان الاوهام العامية
يذهب الى ان السواد القوى متالف من امثال السواد
الضعيف ومعنى الازيد ايضا كونه كذلك لكن [illegible] الا ان
الامثال المنتزعة في الاشد ليست اجزاء متباينة في الوجود
ولا في الوضع بخلاف المنتزع من الازيد فانها متباينة اما
في الوجود او في الوضع او فيهما معا فالتفاوت بين
العارضين بالذات بمعنى ان احدهما ازيد واشد
من الاخر لا بمعنى ان تحقق الجنس كالسواد في هذا المثال في
احدهما ازيد واشد اذا تحققت ذلك ظهر لك ان دفاع الايراد
[illegible] التشكيك بحيث يندفع وجوه

المشككات هاهنا معا من احدهما ان الذاتيات لا تقبل
التشكيك وقد مر دليله والثاني ان الاشد والاضعف
مختلفان بالماهية ودليله ان ذلك الاختلاف ليس بالتشخص
فقط اذ في كل مرتبة من مراتب الشدة والضعف يمكن
تحقق اشخاص كثيرة وبعد ذلك ما يكون ذلك الامتياز
بالعوارض او بالذاتيات فحكمه حكم سائر الحقائق التي يحكم
باختلافها نوعا فان الاحتمال [illegible] والاخر غير مقبول
على [illegible] الحدس الصائب او المهتد فذلك فالنقض
بالذراع والذراعين ان اورد في المقام الاول فلا يتوجه
الا اذا ثبت ان مقدارية احدهما ازيد من الاخر ودونه
خرط القتاد بل احدهما ازيد من الاخر لا مقداريته كما
قال في قاطيغورياس الشفاء في فصل خواص الكم بعد ما حقق
ان لا تضاد فيه وكذلك ليس في طبيعته تضعف واشتداد او
ولا ينتقص وازدياد ولست اعني بهذا ان كميته لا تكون ازيد
وانقص من كمية ولكن اعني ان كمية لا يكون اشد ولا ازيد
في انها كمية من اخرى تشاركه لها فلا ثلثة اشد ثلثية من
ولا اربعة من اربعة ولا خط اشد خطية اي اشد في
انه ذو بعد واحد من خط اخر وان كان من حيث المعنى
الاضافي ازيد منه اعني الطول الاضافي ثم قال والفرق



بين هذا الاشد والازيد وبين الاشد والازيد الذي
يمتنع كونه في الكمية ان هذا الازيد يمكن ان يشار فيه الى
مثل حاصل وزيادة والاشد والازيد الذي يمنعه لا يمكن
فيهما ذلك وقال في الفصل السابق عليه واعلم ان
الكثير بالاضافة هو العدد والكثير بالاضافة في العدد و
كذا القول في سائر ما يشابه ذلك هذا وكتب القدماء مشحونة
بنظاير ما نقلناه من الشفاء وان اورد في المقام الثاني
فلا محيص عنه الا بان نلتزم انهما مختلفان بالماهية كما
في مراتب الاعداد وهو مخالف لما قرروه من ان القسمة الفرضية
انما يكون الى اجزاء متساوية في الماهية ويفرق بين الزيادة
والنقصان في الاعداد وبينهما في المقادير وبان
الاول يستلزم الاختلاف بالماهية دون الثاني فان قيل
فان قلت نحن نعلم ان القدر الزائد في الذراعين ليس الا فردا
من ماهية المقدار موجودا اما بالفعل كما في الذراعين المنفصلين
او بالقوة كما في الذراعين اللذين هما متصل واحد قلت
نعم ولكن ليس الزيادة في ماهية المقدار فان صدق
تلك الماهية على الفردين على السواء بل في العارض فان كونه
على هذا الحد او على حد الفرد امر عارض لماهية المقدار فهو
عارض للفرد هو ان يسند الى ما هو على حد الفرد بالزيادة والنقصان

فعليك بالتوجه اللائق مع التجرد الفائق تنجلي عليك
وجه الحق من جلباب البيان ويتجلى لك صبح الصدق
عن افق العيان ولقد اطنبنا الكلام وبينا بعض خبايا
في زوايا المقام وعسى ان نأتي عليها في رسالة الحسني
ان شاء الله تعالى وانت خبير الى قوله مما لا سبيل النه
غرض هذا القائل بيان حال الايراد اشكال فلا يرد
عليه ذلك فلانا لا نسلم ان التعقل هو الوجود والذي
فيه خلط اذ هو بدع فوظيفة الاثبات لا المنع
كلام الشارح صريح في جلالة قول القائل كما يفهم من الرجوع
ناظر الى جواب هذا السؤال هو ان علم ما ذكره كما لا يخفى
على من نظر فيه والثانية ان هذا الفرد معلوم لنا
اما بالكنه او بوجه يمتاز عن جميع ما عداه على المعدوم
يحتمل ان يكون معلوما لنا ولا نعلم انه معلوم اما على الاول
فلانا اذا تصورنا الانسان بالضاحك فانا علمناه
بوجه يمتاز به عن جميع ما عداه ثم اذا تصورنا الحيوان الناطق
يكون الانسان معلوما وربما لم نعلم ان الشيء المعلوم بوجه
الضاحك معلوم لنا بان ما علمناه بوجه الضاحك بعينه هو
الحيوان الناطق نعم انما ثبت علمنا بالعدد المعلوم
من تلك الماهية وذلك بالوجه فقط واما على الاول



فلا اذا علمنا الشيء بالكنه ولم نعلم انه كنهه فربما يكون
معلوما بالكنه عند تصور شيء ولا نعلم انه معلوم بالكنه كما اذا
تصورنا الحيوان الناطق ولم نعلم انه كنه الانسان فانا
نشك في كونه معلوما بالكنه فاذا تعقلنا ماهية آ
مثلا بالكنه وعلمنا الحيوان الناطق فانا نشك في
ان الانسان معلوم بالكنه عند تعقل آ لجهلنا بان الحاصل
عند تعقله بالكنه هو كنه الانسان فيجوز عندنا ان يكون
وجها من وجوهه وعلى هذا فلا نعلم ان كنه الانسان
غير معلوم لنا عند تصور ب مثلا لجواز ان يكون
معلوما ولا نعلم انه هو فلا يحصل لنا منه العلم بمغايرة
ب لكنه الانسان وان علمنا مغايرة الحيوان الناطق
او لم نعلم انه كنهه نعم لو علمنا ان ذلك كنهه لاندفع ذلك
ولعل هذا مراد الشارح ولا تنافي شمول ذلك في المقدمة
الاول كما لا يخفى بل عبارة المصنف ان يقال المراد بالوجه
الذي يمتاز به عما عداه في التعقل ولا يخفى ما فيه من الركاكة
والتعسف ويمكن ان يقال لا يلزم من توقفه على المقدمتين
ان لا يتوقف على غيرهما فيندفع الايراد على تقدير كونه
متعقلا بالكنه اذ يتم بانضمام مقدمة لطرفي العلم بكونه
كنهها ومع الكلام في التقدير الاخر فانه لا يدل على المطلوب

بعد التعقل اصلا فتدبر لجواز ان يكون معلوما له
لا يقال على تقدير ان لا يكون معلوما لا يجوز ان يكون
معلوما لامتناع اجتماع النقيضين لانا نقول على تقدير ان لا يكون
معلوما يحتمل عند العقل ان يكون معلوما ولا منافاة بين انتفاء
الشيء في الواقع واحتمال ثبوته عند العقل واعلم
اذا لم يكتف ... معنى تصور الشيء بالكنه ان يكون
هو بنفسه متمثلا في الذهن والتصور بالوجه ان لا يكون
هو متمثلا بل ما يصدق عليه لكن يتوجه النفس
الى ما يصدق هو عليه فالمرآة والمرئي في الاول متحدان
بالذات وفي الثاني مختلفان بالذات متحدان اتحادا
بالعرض وتحقيق ذلك ان اتحاد الشيء بما هو ذاتي له او
ذاتي له اقوى من اتحاده بالعرضي الصادق عليه فان
الاول اتحاد بالذات والثاني اتحاد بالعرض او نقول
ذلك لان الاتحاد هو قيام مبدأ الاشتقاق حقيقة
او اعتبارا ومفهوم الهوهو مطلق الاتحاد وهو مشترك
بين الذاتيات والعرضيات الا ان مصداق الحمل فيهما
مختلف فاذا وجد فرد من الماهية في الخارج كان ذاتياته
موجودة فيه بالذات وعرضياته موجودة فيه بالعرض فان
الوجود العارض للماهية المعروضة بنفس العارض للعرضي

فانه معار لها بحسب المهية والجعل نعم له علاقة والارتباط
به فيتصف بالاتحاد به بوجه ما نظيرما في اتحاد القطن والثلج
مثلا من حيث عارض البياض كما ان وجود الماهية
في الخارج ينسب الى عرضها بتبعية العرض كذلك حصول صورتها
في الذهن ينسب اليها بالعرض اذ التعقت النفس بها اليها
اي لاحظها بحيث ينطبق عليها فيتهما تعاكس في الوجود
اذا اتقنت ذلك علمت ما في كلام الشارح كنفعا واذا
كان الجنس والفصل متصورين العارض كانت الماهية
ايضا كذلك ضرورة فان المهية عين الاجزاء بالاسر
اومعناه ان شيئا ماثبت له السواد آه ان اخذت
القضية سالبة لم يكن حكما باجتماع النقيضين لصدق
السالبة لا يقتضي صدق العنوان على افراده في
نفس الامر بل قد يكون صدقها بسبب انتفاء صدق العنوان
وان اخذت معدولة صدق قولنا السواد ليس بموجود
معدولة ثم عند الخصم فتامل كان مناقضا لذلك
القضية آه الصادق في نفس الامر هو ان السواد موجود
بالضرورة مادام موجودا لاجل الموجودات او السواد المعدوم
مطلقا ليس بسواد على ما تقرر ان صدق الموجبة يستدعي
وجود الموضوع وان السالبة يصدق بانتفائه فاذا

كان الموجود عين السواد كان الصادق ان السواد
سواد مادام سوادا وقولنا السواد ليس بموجود
على هذا التقدير في قوة قولنا السواد ليس بسواد
حين هو سواد وهو ليس عين قولنا السواد ليس بموجود
ولا لازما له وانما يكون عين قولنا السواد ليس بموجود
حين سواد وصدق ذلك ممنوع وبوجه آخر قولنا السواد
ليس بموجود انما يصدق في السواد المعدوم وهو كان
ليس بموجود ليس سوادا وقولنا السواد سواد انما
يصدق في السواد الموجود وهو كان سوادا فهو موجود
والجواب ان هذا انما ينافي على تقدير المغايرة او على
تقدير العينية لا ينافي ان يقال الصادق انما هو المقيد
بالوجود ويخرج المعدوم بقيد الوجود اذ فيه اعتراف بمغايرة
الوجود للمهية حيث صار التقييد بالوجود مخصصا
للسواد بل على هذا التقدير لا فرق بين المقيد والمطلق
فلا فرق بين قولنا كل سواد موجود فهو سواد وبين
قولنا كل سواد فهو سواد ولا بين قولنا كل سواد موجود
سواد حين موجود وقولنا كل سواد فهو سواد
ومن ههنا تبين ان سلب الشيء عن نفسه انما يستحيل على
تقدير الاتحاد لا على تقدير المغايرة وما قيل في الجواب



ان ماله الى سلب الوجود ان اراد الملازمة فغير نافع وان
اراد الاتحاد فممنوع كيف والوجود يغاير الماهية عندهم
فلا يكون سلبه عين سلبها وان اراد انه لا يتصور سلب الشي
عن نفسه وانما المتصور سلب الوجود وليس سلب الشي
عن نفسه مجازا فذلك على تقدير التسليم قادح في اصل
مطلوبه وهو اثبات التناقض اذ هو فرع كون النسبة
بين الشي ونفسه متصورة فتدبر قوله ويمكن ان يجاب
عن الوجوه الثلاثة اه اقول مرادهم من الموجود على طريق
المسامحة المشهورة كما دل عليه ظاهر التعريف الذي ذكره المص
في اول الكتاب كيف لا ومغايرة مبدا الاشتقاق
للماهيات مما لا ينبغي النزاع فيه بين العقلاء واما
فان كون الوجود بهذا المعنى عينها لا ينافي عروض الوجود
لها ولا يستلزم استغنائها في كونها موجودا عن امر يعرضها
كما اعترف به وقد صرحوا بان الوجود الواجب عينه كما
صرح به الشارح ولا شك انه ليس عين مبدا الاشتقاق
فان الواجب موجود لا وجود والمعنى الذي اعتبره فان
قلت لم لا يجوز ان يكون للوجود فرد واحد غير عارض
لغيره قائم بنفسه موجود بعروض الوجود له وهو الواجب
وساير افراده قائم بغيره غير موجود قلت لم يكن

موجودا بالغير فان كونه وجودا لا يقتضي كونه موجودا
فيشارك ساير الماهيات في ان وجوده بسبب امر
عارض له اعني حصة الوجود المطلق والتحقيق ان صدق
الحمل قد يكون بسبب اتصاف الموضوع بمبدا المحمول
وقد يكون بخصوصية ذات الموضوع من غير ان يكون
هناك امر زايد مثال الاول حمل العرضيات ومثال الثاني
حمل الذاتيات مثلا وحمل زيد على نفسه وحمل الموجود على
الممكنات من قبيل الاول وعلى الواجب من قبيل الثاني
من حيث انه لا يقتضي امرا زايدا على خصوصية ذاته فذاته تعالى
موجودة بذاته من غير افتقار الى امر اخر يعرضه بخلاف
غيره من الماهيات فان صدق حمل الموجود عليها بواسطة
عروض حصة من الوجود فيصح ان يقال ان ذاته تعالى فرد من
الوجود المطلق ايضا بمعنى ان ما هو اثر افراده العارضة
للماهيات يترتب عليه كانه فرد من الموجود المطلق ايضا
لا لامر مغاير له بل لذاته وسيجي تحقيقه ان شاء الله تعالى قوله
او وجودها فالموقوف على نفسه الظاهر في هذا الشق ان يقال
فتحصيل الحاصل او المقارنة لا تستلزم التوقف اصلا
وح فالجواب بمنع استحالة تحصيل الحاصل بنفسه لكن التحصيل
انما المحال تحصيله مرة اخرى قوله لان ثبوت الشي للاخر

فى الخارج فان قلت لم صار الاتصاف يقتضى ثبوت الموصوف
فى ظرفه ولا يقتضى وجود الصفة فيه مع كليهما طرفان
قلت لان الاتصاف اعم من ان يكون بانضمام الصفة الى
الموصوف فى الوجود او يكون الموصوف فى نحو من انحاء
الوجود بحيث لو لاحظه العقل صح له ان ينتزع منه تلك
الصفة مثال الاول اتصاف الجسم بالبياض ومثال
الثانى اتصاف زيد بالعمى ولا شك ان هذا المعنى يستلزم
وجود الموصوف فى ظرف الاتصاف ضرورة انه ما لم
يكن الشى موجودا فى الخارج مثلا لم يصح انضمام وصف
اليه فى الخارج ولا كونه فى الوجود الخارجى بحيث يصح منه انتزاع
وصف ولا يستلزم وجود الصفة فيه اذ العقل قد ينتزع
من الموجود الخارجى امورا اضافية وسلبية لا تحقق لها فى
الخارج ويصفه بها وصفا صادقا وحينئذ لهذا زيادة بسط
قوله فان الشى ما لم يثبت فى الخارج اولا الى قوله ان هيهنا
قد ذهنا وان خارجا فخارجا فيه بحث اما اولا فانتقض
باتصاف الهيولى بالصورة فى الخارج مع تقدم الصورة عليها
فى الوجود الخارجى ويمكن ان يدفع بان المتقدم على الهيولى
ذات الصورة واتصاف الهيولى بها متاخر عن وجودها
ولكن فيه نظر لحكم التحقيق ان اتصاف الهيولى الجسم

من حيث انها صورة ما متقدم على وجودها وبهذا الاعتبار
ليس خارجا واتصافها بالصورة من حيث انها معينة متاخر
عن وجودها فيكون الهيولى قد تصورت فوجدت فتصورت
بهذه الصورة المعينة وبهذا معنى قولهم الهيولى تحتاج
الى الصورة فى الوجود والصورة تحتاج اليها فى التشخص
واما ثانيا فلانه لو صح ذلك لكان اتصاف الماهية بالوجود
موقوفا على اتصافها قبل ذلك بالاتصاف بالوجود
اما فى الخارج او فى الذهن وعلى التقديرين يلزم كونها
موجودة مرات غير متناهية مترتبة والجواب ان هذا انما
فى الامور الاعتبارية لان الوجود امر اعتبارى لا تحقق
نفعا لانه لو كان الاتصاف بالوجود الخارجى فى الخارج
لم يلزم الا ان يكون له قبل ذلك الوجود وجود اخر
وهكذا وبهذا ايضا تسلسل فى الوجودات التى هى امور
اعتبارية لا فى الموجودات الخارجية فان قلت
الشى الواحد لا يكون له الا وجود خارجى واحد
وقد يكون له وجودات متعددة ذهنية اما فى ذهن واحد
او فى اذهان متعددة فالمحذور هو تعدد الوجود
الخارجى للشى الواحد لا التسلسل فى الوجودات وهذا المحذور
لا يتاتى فى الذهنى لجواز التعدد فيه قلت الشى اذا

وجد مثلا في ذهننا فلا شك انه ليس لها في هذه الحال
الا وجود واحد في ذهننا فاذا توقف اتصافها بهذا
الوجود على اتصافه بوجود سابق كان ذلك الوجود
اما في ذهننا وهو باطل بالوجدان كما مر او في ذهن الغير
وننقل الكلام اليه والحاصل انه اما ان يكون موجودا في
مدرك واحد او في مدارك غير متناهية بوجودات غير متناهية
والاول باطل لانا نعلم قطعا ان الشيء اذا وجد في مدرك
لا يكون له في ذلك الزمان في ذلك المدرك الا وجود
واحد وهذا اذا لم يكن اجلى من عدم تعدد الوجود الخارجي
للشيء الواحد فليس باخفى منه والثاني يستلزم ان يكون
في الوجود اذهان غير متناهية معدودة وربما يمنع بطلان ذلك لجواز
ان لا يكون بينها ترتب وان كان بين الوجودات بينها
ترتب لكن اذا خص الوجود الذهني بالانطباعي كفى في
بطلانه ترتب الصور الادراكية فافهم لا يقال اذا
انجر الكلام في الاتصاف بالوجود المطلق لم يصح هذا
الجواب اذ لا يمكن ان يقال اتصاف الماهية بالوجود المطلق
موقوف على اتصافه قبله بالوجود اذ يلزم ان يكون
لها قبل الاتصاف بالوجود المطلق اتصاف به لانا
نقول الاتصاف بالمطلق اما في ضمن الخارجي او الذهني

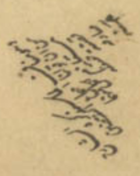
فيلزم

فيلزم توقف اتصافه به في ضمن فرد على اتصافه به
في ضمن فرد آخر ولا محذور فيه بناء على ما سبق
واعلم ان هذا الكلام جدلي والتحقيق بناء على ما سبق
من تحقيق الاتصاف فانه ليس في الخارج مثلا الا الماهية
من دون ان يكون هناك الامر المسمى بالوجود ثم العقل
بضرب من التحليل ينتزع منه ذلك الامر ويصفه به ومصداق
هذا الحكم ومطابقه هو عين تلك الهوية العينية كما ينتزع
من زيد مثلا الانسانية ويحكم بان الانسانية ثابتة له
مع ان مصداق الحكم ومطابقه ليس الا ذات زيد
وقس عليه الموجود في الذهن فان قلت فما الفرق
بين الوجود والذاتيات مع ان كليهما تنتزع من الذات
قلت ملاحظة الذات كافية في انتزاع الذاتيات بخلاف
الوجود اذ لا بد فيها من ملاحظة امر آخر مثل وجود علته
وآثاره الى غير ذلك فيه نظر لانه اذا كان
ثبوت الحيثية لها في الذهن فالماهية من تلك الحيثية لا
يكون الا في الذهن ضرورة فما ثبت لها من تلك
الحيثية لا يترتب عليها الا في الذهن والتمثيل بالجزئي غير مطابق
لان الاعراض التي تعرضها في الخارج لا تعرضها من
حيث انها جزئية فلو كانت عارضة لها من حيث الجزئية

لم يكن عوارض خارجية والنقض بتمايم الاعراض بحالها غير
وارد لان الجسم لا بشرط البياض ولا بشرط السواد
موجود في الخارج بوجود معاير لوجود البياض والسواد
سابق على وجودهما بخلاف ما نحن فيه فان الماهية
لا بشرط الوجود ولا بشرط مقابله ليس لها وجود في
الخارج مغاير لوجود الوجود لها فان قلت الماهية لا بشرط
الوجود والعدم موجود في الخارج بناء على ما قررتموه
من قيام الوجود بالماهية من حيث هي قلت نعم ولكن
بنفس ذلك الوجود فليس لها وجود في الخارج يغاير ذلك
الوجود فلا يزيد الوجود عليها في الخارج وعلى هذا
فتوجه كلام هذا القائل ان تلك الحيثية لا تثبت لها
الا في الذهن فالماهية من تلك الحيثية لا تكون الا في
الذهن مع قطع النظر عن عارضه المسمى بالوجود وكلامه
عليها الا في الذهن بل قيامه بالجسم من حيث هو
وهذه الحيثية انما ثبت لها في العقل قد علمت
انهم فان الجسم لا بشرط البياض ومقابله موجود في الخارج
بوجود سابق على وجود البياض فهو في تلك المرتبة
السابقة متصفة بتلك الحيثية واما الماهية من حيث هي
فلا توجد في الخارج الا بوجود العارض فهي من تلك الحيثية

غير موجودة في الخارج فلا ثبت لها من تلك الحيثية كونها
لا موجودة ولا معدومة فان قلت الجسم في الخارج
ابيض فكيف يكون في الخارج لا ابيض ولا لا ابيض
قلت هو في الخارج ابيض بعد تحقق البياض فيه ولكنه
في مرتبة وجوده السابق على البياض لا ابيض ولا لا ابيض
لعدم كونه سابق النقيض المستحيل لان المستحيل ارتفاعهما
بحسب نفس الامر مطلقا لا بحسب مرتبة من المراتب فان
الامور التي بينهما علاقة التقدم والتاخر و
المعية ليس بعضها في مرتبة الاخر وجوده ولا عدمه فحق
المقام ان حيثية الاطلاق عن العارض انما ثبت في
مرتبة سابقة على ثبوت العارض وليس للماهية في الخارج
مرتبة سابقة على مرتبة وجودها لكن لها في الخارج مرتبة سابقة
على مرتبة اتصافها بالعوارض الخارجية فلا تكون حيثية
الاطلاق عن الوجود والعدم ثابتة لها في الخارج بخلاف
حيثية الاطلاق عن مثل البياض فليتامل
لا شبهة ان مفهوم الوجود كلي وما ذكره تنبيه فلا
يرد انه ان اريد بالاثار والاحكام في قولهم الوجود
الخارجي هو مبدا الاثار ومصدر الاحكام الاثار
والاحكام الخارجية لزم الدور او الاعم دخل فيه الوجود

الذهني فانه ايضا مبدأ الآثار والاحكام الذهنية
كالمعقولات الثانية ولا يحتاج الى الجواب بان الآثار
الخارجية ما يترتب على الماهية في الخارج بمعنى استتباعها
لها في خارج الذهن لا بحسب فنفس الوجود الخارجي
فلا دور على ما في هذا الجواب من المناقشة ولا يرد على
الجواب الثاني بان ترتب الآثار عليه كونه فاعلا والموجود
الذهني لا يكون فاعلا فان عدم كون الموجود الذهني
فاعلا مطلقا خلاف الواقع كيف وقد صرحوا بان الغاية
بحسب وجودها الذهني علة فاعلية لفاعلية الفاعل نعم
فاعليته لامر موجود في الخارج محال فيجب ان يحصر الموجود
بالكلية او قوله على تقدير انحصار الوجود في الخارجي
لا يلزم كذب الحقيقية الكلية فان معناها على ما علم من تفسيره الحكم
على جميع ما هو فرد له بحسب نفس الامر وعلى هذا التقدير
يكون جميع الافراد الخارجية جميع ما هو فرد له في نفس
الامر فاذا اتصف جميع الافراد الخارجية بالمحمول صدق
الحكم على جميع ما هو فرد له في نفس الامر غاية ما في الباب
ان يكون الحقيقية مساوية للخارجية نعم لو كان معناها
الحكم على جميع الافراد الخارجية وجميع الافراد الذهنية
لكان كما ذكره لكن ليس كذلك على انه لو كان كذلك لم



يصدق

يصدق الحقيقية فيما ليس له فرد خارجي والجواب ان معنى
قول المصنف الا بطلت الحقيقية لم يتحقق هذا القسم من القضية
بمعنى انه لا يكون لاعتباره فائدة فيرتفع هذا الحكم
بالكلية كما انه لا يتحقق قضية يكون الحكم فيها على ما هو فرد وموضوع
بحسب ما يعم نحوا الشامل الوجود كالوجود اللفظي مثلا اذ
ليس لاعتبارها فائدة احترازا بذلك عن الموجبة السالبة
قوله المتأخرون اعتبروا قضية يسمونها سالبة المحمول
فيما سموا ان موجبتها لا يقتضي وجود الموضوع وانها
مساوية للسالبة وذكروا في تحصيل معناها والفرق
بينها وبين السالبة ان في السالبة سلب المحمول عن الموضوع
وفي الموجبة السالبة المحمول يرجع ويحمل ذلك السلب عليه فيكون
معنى السالبة ج ليس ب ومعنى سالبة المحمول
ج ليست ب است وبينوا عدم اقتضائها وجود
الموضوع ومساواتها للسالبة بانه اذا صدق سلب
ب عن ج فيصدق على ج انه منتف عنه
ب والا لصدق نقيضه اعني ليس بمنتف عنه
ب فلا يصدق السالبة هذا خلف واذا صدق
ان ج منتف عنه ب صدق سلب ب عنه
لا محالة وانكر المصنف في نقد التنزيل فقال اذا اعتبر السلب

عن الربط فهو بمعنى العدول سواء كان لفظ ليس مولفا
فيه مع غيره او لفظ لا مركبا بغيره لان جميع ذلك
المؤلف والمركب بمنزلة مفرد يحكم لب لان القضية
لا يمكن ان يحمل على مفرد وحمل هو هو فيكون معناه
كل شيء يقال عليه ج على الوجه المقرر فذلك الشيء
هو الشيء الذي يحكم عليه انه ليس ب او
لا ب او باي عبارة شئت فان جزء المحمول
ليس بمعنى السلب حتى سلب شيئا عن شيء فيصير المحمول وجزءه
قضية ويخرج عن ان يكون محمولا واما حال الموضوع
في استدعاء الوجود فعلى ما تقرر في الكلام واشار بذلك
الى الوجود المحقق والمقدر واجيب عنه بان المحمول ههنا
هو مضمون السالبة كما في قولك زيد ليس ابوه قائم
ولا يلزم منه كون القضية محصولة ولا عدم الفرق
بينها وبين المعدولة لما في السالبة المحمول من التفصيل
اذ فيه اشارة الى حكم معقول بخلاف المعدولة فان
معنى المعدولة مثلا زيد نابينا است ومعنى سالبة
المحمول زيد نيست بينا است بدل الجواب
لا يجدي نفعا لان المعتبر في المعدولة كون حرف السلب جزءا
من المحمول من غير قيد زايد فاذا سلم كون حرف السلب

كالجزء

منه لزم كونها معدولة سواء جعل الا منفصلا او متصلا
وما قيل من ان حرف السلب ليس فيها جزءا للمحمول
ينافي ما ذكره في تعريفها وما صرح به بانا نرجع ونحمل
ذلك السلب عليه وان اصطلح احد على انها ليست
معدولة لاعتبار قيد زايد فيها فلا مشاحة في ذلك
لكن المقصود في هذه القضية تحصيل موجبة تساوي
السالبة وتفارق المعدولة المشهورة في عدم اقتضاء
وجود الموضوع وما ذكروه من التفاوت بالاجمال
والتفصيل لا يؤثر في ذلك اذ ذلك التفاوت انما هو في
الملاحظة لا في نفس المعنى ولا يقتضي صدق احدهما حيث
يكذب الاخرى بل نقول المقدمة القائلة بان ثبوت الشيء
للشيء يستدعي ثبوت المثبت له كلية لا يستثني العقل
منها شيئا من المفهومات كيف لا والمعدوم المطلق ليس شيئا
من الاشياء اصلا والمحمول الذي يعتبرونه لا محالة
ومعنى فيسلب عن المعدوم المطلق وقد قال الشيخ كل
موضوع للايجاب فهو موجود اما في الاعيان او اما في
الذهن وانما اوجبنا ان يكون الموضوع في القضايا
الايجابية المعدولة موجودا لا لان نفس قولنا غير عادل
يقتضي ذلك ولكن لان الايجاب يقتضي ذلك وسواء



كان نفس غير عاد ل ان يقع على الموجود و المعدوم او لا يقع الا على
الموجود فقد بين ان الربط الثبوتي يقتضي ثبوت الموضوع
وان لا مدخل لخصوصية المحمول في ذلك واقول
عندي ان المساواة بينهما بحسب الواقع مسلم ولا يدل ذلك
على ان شيئا من الايجاب لا يصدق بدون وجود الموضوع
بيان ذلك انه لما دل البرهان على ان جميع المفهومات
موجودة في نفس الامر اذ ما من مفهوم الا ويصح ان يحكم
عليه بحكم ايجابي صادق و ذلك يدل على وجوده في
نفس الامر فاذا صدقت السالبة صدقت الموجبة التي
محمولها سلب ذلك المحمول لما بيان المنقول آنفا و
ليس ذلك مبنيا على ان تلك الموجبة لا تقتضي وجود الموضوع
كما توهموه بل على ان الوجود الذي يقتضيه ذلك
الايجاب هو الوجود في نفس الامر وجميع المفهومات مشتركة
في ذلك الوجود فان قلت لا شك انه يصدق اللاشيء
واللاممكن بالامكان العام على شيء بحسب نفس الامر
فاذا قلنا كل لاشيء لاممكن بالامكان العام فلا وجود
للموضوع بهذه القضية اصلا فيجب ان لا يصدق بناء
على ما ذكرت من اقتضائها وجود الموضوع ونحو نقيض
كثير من قواعدهم ككون نقيضي المتساويين متساويين

والعكس الموجبة الكلية كنفسها وعكس النقيض كالموجبة
القدماء وهذا هو الذي حدا بهم على اثبات الموجبة السالبة
المحمول والحكم بانها لا يستدعي وجود الموضوع قلت القضية
المذكورة يصدق حقيقة على ما ذكر في المحمول المطلق اعني
كلما لو وجد وكان لاشيئا فهو بحيث لو وجد لكان
لاممكنا وبذلك يندفع النقوض كما لا يخفى على المتدرب
نظرا الى كون هذه الموجبة مساوية للسالبة لا ينافي
استلزام تلك الموجبة لوجود الموضوع وعدم اقتضاء السالبة
له بل انما يلزم من هذا الاقتضاء وعدمه انه لو لم يكن
لتلك الموضوعات وجود اصلا صدقت السالبة على
هذا الفرض دون الموجبة وذلك لا يقدح في المساواة
الواقعة بينهما وانه لا حاجة في دفع النقوض الى الاستثناء
شيء من الموجبات عن الحكم باقتضائها وجود الموضوع
اصلا مع انه تحكم كما مر فاحتفظ بهذا التحقيق فانه بذلك
حقيق واذا تقرر ان لقائل كون محل الروحية
يجوز ان يكون للشيء وجودان كلاهما ذهنيان
لكن احدهما لا يكون منشأ للآثار والآخر يحذو حذو
الخارجي في ترتب الآثار كما قرره صاحب هذا الجواب في
العلم فاطلق الوجود الخارجي ههنا واراد به ما يتناول

ما يجدونه في ترتب الاثر فلا يبقى على مقصده ما ذكره
من لوازم المهية فافهم ونفصيل المقام ان الزوجية
ينتزعها الذهن من الاربعة مثلا فاذا حصل الاربعة
وانتزع منها الزوجية وللزوجية ثبوت في
الذهن للنفس بمعنى انها بحسب الوجود الذهني حاصلة
فيها قائمة بها ولها ثبوت في الذهن ايضا للاربعة بمعنى
انها في الذهن منتزع من الاربعة ومنشاء الانتصاف
بها هو الثبوت الثاني دون الاول فليدرك قوله
وبهذا التحقيق يندفع اقول ثم قد صرحوا بان الجواهر
الحاصلة في الذهن به وصرحوا بعرضيتها ولذلك
زادوا في تعريف الجوهر قولهم اذا وجدت في الخارج
وصرحوا بانه لا منافاة بين كون الشيء جوهرا وعرضا بناء
على ان العرض هو الموجود في موضوع لا ما يكون في
موضوع اذا وجدت في الخارج كل ذلك مصرح به في
كتب الشيخ وغيره وما ذكره لا يصلح توجيها لكلامهم
قوله اذ المراد بالجوهر آه على ما حققه من ان ذلك
الامر ليس قائما بالنفس لا حاجة في قوله اذا وجدت
في الخارج فانه حال كونه في الذهن ايضا ليس في
موضوع ضرورة ان المراد في التعريف موضوعه و

وهو ليس موجودا في موضوعه على ما حققه لان النفس
ليس موضوعا له عنده لانه ليس قائما به كما صرح به
قوله وانها موجودة آه اقول وجود الامر الثاني
في الخارج مم نعم اتصاف النفس في الخارج به مم
ولا يلزم منه وجوده فيه كما تقرر قوله فيشكل آه
اقول لم يجوز ان يكون عدهم كيفا على سبيل المسامحة
وتشبيه الامور الذهنية بالامور العينية نظير ذلك انهم
يتفقون كالمص وغيره على ان العدد امر اعتباري
مع تقسيمهم الكم الى المتصل والمنفصل مسامحة ثقة
بما قرروه في محله قوله وعلى تحقيقنا هذا آه اقول
هذا القائم بالذهن ان كان مغايرا للامر المعلوم بالمهية كما
يدل عليه ظاهر كلامه وهو بعينه القول بالشبح والمثال
وان كان متحدا معه فيها عاد الاشكال الاول وهو
لزوم اتصاف الذهن بما علم انتفاؤه عنه قطعا
والاشكال الثاني ايضا ضرورة ان ما هو متحد مع الجوهر
في الماهية لا يكون كيفا بالحقيقة فان قيل القائل بالشبح
والمثال لا يقول بحصول المهية نفسها في الذهن
الا على طريق المجاز ونحن نقول به حقيقة كما هو مقتضى
البرهان فافترقا قلنا فلا بد من اثبات وجود

[illegible]

ام آخر متغاير بالماهية للامر المعلوم وهو دونه خرط القتاد
فانا لا نعلم الا وجود الماهية المعلومة في الذهن محتفة
بالعوارض الذهنية ثم العقل يلاحظها من حيث هي
بدون تلك العوارض وبالجملة ما ذكرتموه احداث مذهب
ثالث فلا بد من اثباته من الدليل قوله اقول
فيه بحث اقول لما ظهر ان الحركة تستلزم ان يكون المتحرك
في كل آن بفرض فرد من المقولة التي فيها الحركة لا
يكون له قبل ولا بعد فلا محالة يكون تلك الافراد
موجودة بالقوة كما صرح به الفارابي وغيره لا بالفعل والا
لزم تعاقب الآنات وكون الامور الغير المتناهية الموجودة
المترتبة محصورة بين الحاصرين فلو وقع الحركة
في الوجود لزم كون وجوده بالقوة فلا يكون المتحرك بها
بالفعل وبمثل هذا النظر انه لا يمكن الهيولى الحركة في الصور
واما جواز تبدل الوجود على نحو تبدل الصور اعني دفعة
لا على سبيل التدريج فليس الكلام هاهنا في نفيه بل المطلوب هاهنا
نفي الحركة فيه كما صرح به الشارح فلا يرد ما اورد عليه فان
قلت يلزم من هذا ان لا يكون للمتحرك الاينى مكان بالفعل
ولا للمتحرك الكمي كم بالفعل وهو باطل بالضرورة قلت
انما يتصف المتحرك بالفعل حال الحركة بالتوسط بين تلك الافراد

وذلك

وذلك التوسط حالة بين صرافة القوة ومحوضة
الفعل والقدر الضروري هو ان الجسم لا يخلو عن تلك الاعراض
والتوسط فيها واما انه لا يخرج من افرادها بالفعل فليس ضروريا
ولا مبرهنا بل البرهان ربما اقتضى خلافه وقال
الشيخ في الشفاء بعد ما حقق ان لا حركة في الجوهر لان المتحرك
يكون له صورة هو بها بالفعل ويكون جوهرا موجودا
بالفعل فان كان هو الجوهر الذي كان قبل فهو حاصل
هو هو الى وقت حصول الجوهر الثاني وان كان جوهرا غير
الذي منه والذي اليه فيكون قد فسد الجوهر الاول الى الجوهر
الوسط وتميز جوهران والكلام فيه كالكلام في الجوهر
الذي فرض فيه الحركة ولا يلزم مثل هذا على حركة الاستحالة
لان الهيولى محتاجة في قوامها الى وجود صورة بالفعل
والصورة اذا وجدت حصلت نوعها بالفعل فوجب ان
يكون الجوهر الذي بين الجوهرين امرا بالفعل ليس بالعرض ولا
كذلك الاعراض التي تتوهم بين كيفيتين فانها مستغن عنها
في قوام الموضوع بالفعل قوله فانه ليس شيئا من حيث انه
لم لا يجوز ان يكون شرط القطع مسلما من حيث انه موهوم
وهو امر وجودي لا بد لنفيه من دليل واذا لم يتم في مادة
القطع لم يثبت الكلية قطعا لا يقال لو كان شرط السلم



لكان التفرق الغير المولم بحدوده غير شر لانا نقول لابد
انحصار الشرية في ذلك فلا يلزم ما ذكرتم بل نقول الالم
شر لذاته لا بد لنفيه من دليل فان قيل شرية الالم ليس
لكونه ادراكا فانه كمال للمدرك بل لكونه ادراكا للمنافي
فيرجع الى العدم قلنا شرية لكونه ادراكا للمنافي وهو
امر ثبوتي متعلق بامر عدمي وذلك الامر الثبوتي
شر لذاته وان كان متعلقه ايضا شرا فانه لا شك
ان تفرق الاتصال شر سواء ادرك او لم يدرك
ثم الالم المترتب عليه شر آخر لا يخفى هذا على
عاقل حتى لو كان التفرق بدون الالم لم يكن هذا الشر
الكثير والتحقيق انهم ان ارادوا ان منشأ الشرية
هو العدم فلا يرد هذا النقض وان ارادوا ان الشر بالذات
هو العدم وما عداه انما يتصف به بالعرض حتى لا يكون في الحقيقة
الا شرية واحدة على صفة العدم بالذات وينسب الى غيره
بالواسطة كما هو شان الاتصاف بالعرض فهو وارد وجه
قوله ويرد عليه ان هذه المقدمة آه لعله اراد بالضد الاخص
معروضه فلا يرد مناقشة هذه على المعنى نعم يرد
ان الضد انما يستحيل عروضه لمعروض الضد من جهة واحدة
والوجود لا يعرض جميع المعقولات من جميع الحيثيات

ضرورة انه لا يعرض المعدوم من حيث هو معدوم فان قيل
كل معقول من كل حيثية فهو موجود اما في الذهن او في
الخارج فلا يتصف شيء من المعقولات بضاده اصلا والا
اجتمع الضدان قلنا بعد تسليم ما ذكر من عدم اتصاف المعقول
بضده لا يستلزم ان لا يكون له ضد لجواز ان يكون له ضد
لا يكون عارضا لشيء مما يقابل فيه ما فيه قوله ويستدل
على نفي التماثل يمكن ان يستدل عليه بان المثل لا يعرض
ما يعرض مثله والوجود يعرض جميع المعقولات
فلا يكون له مثل ويرد عليه مثل ما على الاول قوله
لانا نعلم قطعا آه له ان يمنع هذه المقدمة ونقول مرادنا
بالقوة المدركة ما يشمل المبادي العالية مطلقا وعلى تقدير
انتفائها لا يتحقق شيء من الاشياء بنحو من انحاء التحقق
فلا يتحقق اتصافه بشيء من الاشياء اصلا فما يدرك لعل الحكم
بديهة الوهم كما زعمتم فانا نعلم قطعا ان طوفان نوح
عليه السلام مثلا متقدم على بعثة موسى عليه السلام و
لو لم يكن فلك ولا حركة ثم انه منسوب الى بديهة الوهم لما دل
البرهان على خلافه قوله فيلزم ثبوت الممتنع في الخارج
له بعد التنزل عن المنع السابق منع قوله فيلزم ثبوت
الممتنع في الخارج وانما يلزم ذلك لو لم يكن التقدير المذكور



محالا اولو كان محالا لجاز ان يكون ثبوته على ذلك
المقدر في القوة المدركة كان المحال ولا يستلزم نقيضه
كما في تقدير عدم الزمان فانه يستلزم وجوده كما قرر في
موضعه وان اريد بالقوة المدركة ما يشمل المبادي العالية
فلا شك في استحالته فتامل قوله للنسبة الخارجية المراد
بالخارج ههنا الخارج عن شعر المدرك ولا يلزم خروجه
عن جميع القوى المدركة قوله لان كل واحد من العقلاء آه
هذا الكلام من قبيل ان يقال كون المشار اليه بانا جوهرا
مجردا باطل لان كل واحد من العقلاء يشير اليه بانا مع انه
لم يتصور الجوهر المجرد اصلا بل مع انه ينكر ثبوته على
راي المتكلمين او يقال كون الزمان مقدار حركة الفلك باطل
لان كل واحد يقسم الزمان الى اجزائه مع عدم تصوره
مقدار حركة الفلك الى غير ذلك من النظائر التي لا تخفى شناعتها
على من خاض في تيار بحار الحكمة قوله مع انه لم يتصور
العقل له ان يمنع ذلك ويقول بل تصور العقل بهذا الوجه
وهو انه الواقع في نفس الامر ومطابق الصوادق وان لم
يتصوره بخصوصية كونه عقلا ومحلا لارتسام صور الكائنات
ثم يدل البرهان على ان المتصور بهذا الوجه هو العقل المتصف
بتلك الصفات كما في اثبات النفس والزمان وغيرهما من المطالب

الحكمية التي لا تخفى على من ذاق الحكمة قوله فعلى تحقيق هذا
القائل لا يكون للضروريات قوله فيه تامل لانه قد فسر
الخارج بالنسبة التي يجدها العقل من الطرفين بالضرورة
او البرهان من غير نظر الى كونه موجودا في الذهن فالنسبة الخبرية
مطلقا خارج بهذا المعنى وان غايرها بالاعتبار ولا شك
في تعبير الخارج بهذا المعنى ولعله اراد انه لا يكون للضروريات
ولا للحكم الذي يستنبطه الحاكم من البرهان خارج من حيث
انها مقتضى الضرورة او البرهان والجواب انه لا يخلو عن
منع فافهم قوله مع انهم يقولون في تقسيم الكلام الى الخبر
والانشاء آه قوله بعد ما سبق المراد بالخارج المعتبر
في الخبر ان يوجد في الذهن او في الخارج امر مناسب للكلام
النسبة التي هي مدلوله بالمطابقة واللامطابقة ومعنى
المطابقة ههنا ان يصح الحكاية عنه بها وذلك ان يكون
ذلك الامر بحيث يصح هذا النحو من الوجود ومبدأ الانتزاع
لتلك النسبة وهذا لا يقتضي وجود النسبة في الخارج
اصلا وستسمع لهذا زيادة تفصيل قوله يثبت ثبوته
اي ثبوت ب الذي هو الموضوع قوله والا انتفى اي
ثبوت ب وباشتقاق ثبوت ب ينفي آ عن ب
بحكم المقدمة السالبة وبنظيره او لا يلزم من انتفاء ثبوت



ب امتناع ب حتى يلزم امتناع آ عنه لجواز ان يكون
الثبوت امرا غير ثابت في نفسه ثابتا لغيره وهو
ب كما في الوجود وغيره من المحمولات التي هي غير
موجودة في انفسها والجواب ان المراد بثبوت ثبوت
ب ثبوت ثبوته له ولا شك ان انتفاء ثبوت ثبوت
ب بهذا المعنى يستلزم لانتفاء ب ضرورة انه اذا
انتفى ثبوت الثبوت عن ب لم يكن ب ثابتا اذ
لا معنى لكون ب ثابتا الا ثبوت الثبوت له بناء
على المقدمة الاولى وتوضيحه انه لو ثبت آ لـ ب
لكان ب ثابتا بحكم المقدمة الثانية وذلك يستلزم
ثبوت ثبوت ب له لا في نفسه اذ لا معنى لكون
ب ثابتا الا ذلك بحكم المقدمة الاولى وذلك
بحكم المقدمة الثانية يستلزم ثبوت موضوع [illegible]
الذي هو الثبوت فيكون الثبوت ثابتا في نفسه
ثم لا معنى لذلك الا ثبوت الثبوت الثاني
للثبوت الاول بحكم المقدمة الاولى فيلزم ان يكون
الثبوت الثاني ثابتا بحكم المقدمة الثانية وهكذا
فظهر ان التسلسل في الثبوتات الثابتة في انفسها
بدليل ثبوت كل من تلك الثبوتات لما هو سابق عليه

مثلا

مثلا في المرتبة الاولى بثبوت ب في نفسه ثابت
في نفسه لانه ثابت لغيره وهو ب ثم ثبوت ذلك
الثبوت في نفسه ثابت في نفسه لانه ثابت لغيره وهو
ثبوت ب فاندفع الشك فظهر مقصوده وعلم
منه انه يمكن ان يراد من اول الامر بثبوت ثبوت ب
في نفسه او لو انتفى ثبوت ب في نفسه لم
يكن ثبوت ب ثابتا لـ ب بناء على ان صدق
الايجاب يستدعي ثبوت الموضوع في نفسه واذا لم يكن
ثابتا لـ ب لم يكن ب ثابتا اذ لا معنى لكونه ثابتا
الا ثبوت الثبوت له بحكم المقدمة الثانية (الاولى)
وذلك حكم آلي قوله على تقدير عدم قوة مدركة
قدم الجواب عنه وان قيل لم لا يرتسم النقش في الصور الذهنية فلا
ان يقول انها حاصلة في بعض المدارك العالية بطريق
الاجمال ولا مخلص الا بالتشبث به
على الوجهين لا تحقق النسبة الخارجية التي قال آنفا انها
معتبرة في الخبر لا بنفسها ولا بما ينتزع
لكن اثبات الوجود الذهني مع انا نعلم قطعا ان للموضوع
اتصافا بمبدأ المحمول في المشتقات ما حال الوجود
سواء كان ثابتا به او بكونه منتزعا عنه فلا بد لكن

في المشتقات

منه كرم

قوله او قيل في
اقول على الوجهين لا تحقق النسبة
الخارجية التي قال انها معتبرة في
الخبر لا نفيها ولا ثبوتها صح

الاتصاف من نحو ثبوت الكون في الكواذب اذ الصدق
والكواذب في اصل الثبوت الذهني على انه لابد للصدق
من ثبوت آخر وحيث لا كون في الخارج فلا بد من نحو
آخر من الثبوت وتمام القول فيه يقتضي بسطا في تحقيق
نفس الامر فان ما ذكره غير تام على ما لا يخفى تلك النسبة
منه اللهم الا ان يرجع الى ما نقله عن بعض المحققين ثم لا
ان ثبوت شي لآخر على اي وجه فرض بل انتساب
اي شي اليه باي وجه كان يستلزم ثبوت ذلك
الآخر فان انتساب الشي الى المعدوم المطلق محال
فيكون ما صدق عليه الموضوع محمولا يستلزم وجوده
كيف لا والمعدوم المطلق ليس هو هو ولا شيئا ما بالضرورة
فلا يجدي شي من الوجهين نفعا فان ثبوته لازم قطعا
نعم لو نوقش في تقدم هذا الثبوت على صدق المحمول عليه
او ثبوته له لم يبعد لكن لا تعلق له بهذا الغرض وهو التخلص
عن الاشكال الذي استصعبه ثم في عبارته شي
لان في كل من الوجهين التزاما لفساد احدى المقدمتين
فليس فيهما تخلص عن الايراد المذكور الذي محصله القدح
في صحة المقدمتين باستلزامهما الفساد والاولى ان منهما
تسليم لذلك الايراد فليحمل كلامه على انه لا مخلص عن لزوم

التي

١

التسلسل في الامور العينية الا بذلك وح يكون ان
تتمة السؤال فتامل قوله وعلى اعتبار الوجود الذهني
قد علمت ان الوجود الذهني لازم من هذا المعنى فينا
قوله يعني ان العدم ثابتة آه اقول فان قلت هذا الاشكال
مشترك الورود بين المعتزلة وغيرهم اذ لا تاثير في الذات
ولا وجود للاتصاف عند غيرهم ايضا فلا وجه
للتخصيص بهم اذ لهم ان يقولوا بهذا العينية وارد
عليكم فما يكون جوابكم فهو جوابنا قلت الاتصاف
ممتنع الوجود في الخارج ومذهبهم ان الممتنع نفي محض
لا ثبوت له اصلا او المعلول يستدعي نحوا من الثبوت
واما عند غيرهم فهو وان كان ممتنع الوجود في الخارج
فله وجود في نفس الامر فيمكن تعلق التاثير فظاهر ان
مراد المص بقوله وانتفاء الاتصاف ما يقابل الثبوت
كما هو اصطلاح المعتزلة وعلى هذا احتاج المعتزلة في الجواب
الى ان يقولوا ان الممتنع نفي محض بمعنى انه لا ثبوت له
في نفسه ولكن قد يكون له ثبوت لغيره وانت تعلم ما
فيه فان ما يلزمهم يعطي كون ما هو ثابت لغيره ثابتا في
نفسه فتامل قوله قلنا تاثير القدرة آه
الماهية متصفة في الذهن بالوجود في الخارج كما حققه الفصل

فلا تعلق له بما نحن فيه صح

في الخارج ظرف للوجود لا للاتصاف م

المتاخرين في حاشية التجريد وغيرها فلا ورود لهذا
السؤال واما جواب الشارح فمقتضى ظاهره ان لا
يكون التاثير في نفس الاتصاف بالوجود بل في حيثية الفرق
فيكون الاثر الصادر عن الفاعل هو تلك الحيثية
على ما اشتغل الكلام التي تلك الحيثية فان الاتصاف
بها ليس في الخارج والا لكان متاخرا عن الوجود ويكون
في الذهن لا محالة قوله يلغو على هذا التقدير ذكر اثبات
القدرة يمكن ان يقال ذكر اثبات القدرة لمستحيل على
الزام الخصم فانه اصرح واظهر في خلاف قاعدتهم
قوله بل يكفي ان يقال آه لانه كما ينفي تاثير القادر
ينفي تاثير الموجب ايضا بخلاف تقرير الشارح فان
ازلية الذات انما ينافي تاثير القادر ولا ينافي تاثير
الموجب واثر الموجب يجوز ان يكون ازليا بالاتفاق
وفيه نظر لان الحق ان اثر المختار ايضا يمكن ان
يكون قديما بان يكون ارادته مستمرة متعلقة بمقدور
ازلي مستمر ويكون تقدم القدرة والارادة عليه تقدما
ذاتيا لا زمانيا اللهم الا ان يقال هذا الزامي لهم وهم
لا يجوزون تاثير القدرة في الازلي قوله ويمكن الاعتذار
بانه لما كان هذا دعوى الضرورة فكانه قال بعد الاستدلال

عليه هذا مع استغنائه عن الدليل لبداهته وفي بعض النسخ
لما كان هذه دعوى ضرورية آه وحاصله انه لما كانت
هذه المقدمة ضرورية وما سبق من المقدمات الزامية
غير الاسلوب تنبيها على ذلك التفاوت قوله ليس
ثبوتيا بل هو امر اعتباري لما سياتي آه اعلم ان
الثبوتي ههنا على ما فسره ما ليس السلب داخلا في
مفهومه وانما يخرج عنه السالبة المحصول فقط على زعمهم
دون المعدولة فاعتبارية الامكان لا يقدح في ثبوتيته بهذا
المعنى فلا يصلح المذكور في معرض السند لسنديته
فالاولى ان يقال الامكان اعتباري اي ثبوته للموصوف
بحسب الذهن فلا يلزم منه الا ثبوت الموصوف فيه
وعرفوها بانها صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة
ليس لقولهم لموجود فائدة احترازية لا تحصيل بدونه لان
صفات المعدوم معدومة عندهم صرح بقولهم ولا معدومة
بل ذكره للكشف والتبيين قوله لانا لا نم ان قولنا
الوجود موجود يتضمن ثبوت الشيء لنفسه آه لجواز ان يقول
اذا كان معنى الموجود ذو الوجود كما اعترف به فقولنا
الوجود موجود يتضمن ثبوت الوجود لنفسه اشتقاقا
فالاولى ان يقول مفهوم الموجود مجمل يصح للعقل تحليله الى



ذلك المعنى في بعض الصور ولا نعلم انه يلزم صحة الحمل
في جميع الصور حتى يلزم في هذه الصورة ثبوت الشيء
لنفسه قوله قلنا انما يمتنع اتصاف الشيء بنقيضه
بهو هو اقول هذا ايضا غير ممتنع على اطلاقه فان مفهوم
اللاممكن العام ممكن عام والعجب انه قال قبيل هذا ان
الجزئي والشخص واللامفهوم الى غير ذلك لا يصدق
على انفسها واذا لم يصدق على انفسها فصدق نقائضها
عليها مثلا الجزئي لا جزئي واللامفهوم مفهوم و
الحق ان الممتنع اتصاف الشيء بالنقيضين لا اتصاف
الشيء بنقيضه فتأمل قوله فان كل صفة اقول
ما ذكره اتصاف الشيء بما يتصف بنقيضه اشتقاقا ولا
يلزم منه اتصافه بنقيضه كذلك ولو لزم من الاتصاف
بما يتصف بالنقيض الاتصاف بالنقيض يلزم كون الجسم
المتحرك لا متحركا لاتصافه بالشكل وغيره مما ليس حركة
فالصواب ان يقول بل هو واقع فان السواد مثلا
ليس باسود والعلم ليس بعالم والحركة ليس بمتحرك الى
غير ذلك وتفصيله ان المقصود من اتصاف الشيء بنقيضه
اشتقاقا كما في كون الوجود معدوما فانه متصف
بسلب الوجود بمعنى انه لا موجود وظاهر ان اتصاف

الجسم بالسواد مثلا ليس من هذا القبيل بل هو اتصاف اشتقاقا
بما سلب عنه الجسم والخصم لا يدعي استحالة مثل ذلك
فانه لازم في جميع صور الاتصاف فيلزم على تقدير عدم
ايضا وهو كون الوجود لا موجودا ولا معدوما فظهر
ان سلب الوجود والعدم وصف للوجود مغاير له فلا
ولا تخبط قوله فلا يلزم قيام العرض بالعرض ولا التقوم
بالمعدوم اقول يمكن ان يقال قيام العرض بالحال
او العكس بل الصفة بالصفة مطلقا في قوة قيام العرض
بالعرض بجريان دليلهم فيه لا يقال انهم مصرحون بوجوب
قيام الاجزاء المتحدة الحقيقية بعضها ببعض وبذلك يبطل كونهما
موجودين فلا بد عندهم على تقدير كونهما حالين من قيام
احدهما بالآخر فهم لا يسلمون امتناع قيام الصفة بالصفة
مطلقا فيمكنهم ايضا منع استحالة قيام العرض بالحال
او العكس فلا يتم النقض واما جريان الدليل امتناع
قيام العرض بالعرض في قيام الصفة بالصفة مطلقا فلو تم
لكان نصا لذلك الدليل فانهم معترفون بقيام الحال
بالحال لانا نقول انما اوجبوا قيام الاجزاء المتباينة بعضها
ببعض على تقدير وجود تلك الاجزاء لا مطلقا ولذلك
صرحوا بان الحالين اللذين هما جزء السواد والموجود فان يمكن

بما قام به السواد ولم يجعلوا احدهما قائما بالآخر بل لا يتهم
ذلك الا بتكلف لان ما يقوم بالآخر منهما لا يكون حالا
اذ الحال صفة قائمة بموجود فهم ما جوزوا قيام الحال بالحال
بقي ان يقال ربما يمنعون امتناع قيام الصفة بالصفة مطلقا
وان جرى فيه دليل امتناع قيام العرض بالعرض لكن ذلك
لا يضر لانه مكابرة فالاظهر في جواب النقض ان يقال
على تقدير كون احدهما حالا لا يلزم قيام احدهما بالآخر
فان ذلك على تقدير وجود الاجزاء كما مر فلا يلزم قيام الصفة
بالصفة اصلا قوله فان الحال اما كان وسطا آه
اقول لا يخفى انه على تقدير تركبه من المعدوم يكون معدوما
لا محالة واعتبر حد العدم ضرورة ان انتفاء الكل بانتفاء
جزئه من جلي البديهيات واما تجويزهم كون الحال مقوما
للموجود فلانهم يثبتون الثبوت العيني بازاء الوجود الذهني
فتركب الموجود عندهم من الاحوال في الثبوت بمنزلة
تركب الذهني من الامور الذهنية ولا شناعة فيه فان
التركيب الثبوتي يستلزم ثبوت الاجزاء لا وجودها كما ان
الذهني يستلزم وجود الاجزاء في الذهن لا في الخارج واما
تجويز تقوم الحال بالمعدوم فيستلزم انكار عدم الكل
عند عدم الجزء وهو في غاية الشناعة فما لهم ان يمنعوا

تلك المكابرة الفاحشة فان قيل على ما ذكرتم لا يتم
ابطال تركب السواد من المعدوم لان المعدوم ثابت
عندهم فيجوز تركب الموجود منه في الثبوت على ما قررتم
لانا نقول المعدوم عندهم هو الذات والسواد صفة
فلعلهم لا يجوزون تركب الصفة من الذات لئلا يلزم
كون العارض غير عارض بتمامه لانا نقول المراد
بالذات هنا ما يستقل بالمفهومية على ما صرح به المحقق
الشريف رحمه الله فهو حل فيه السواد كما صرح به الشارح
الاصفهاني قلنا لعلهم يجعلون ان الحال لكونها عارية عن
صفتي الوجود والعدم يصلح ان يصير المركب منها متصفا
باحد الوصفين كما في الاجزاء العارية عن الصفات التي تتبع
التركيب واضدادها بخلاف المعدوم فانه متصف بالعدم
فلا يجوز تركب الموجود والحال منه لسراية عدم
الجزء الى الكل وهذا كما ان الاجزاء الشفافة قد يصير
بالتركيب ابيض كالثلج مثلا ولا يجوز ان يصير الاسود
جزءا للابيض والشفاف او كالجواهر الفردة الخالية
عن المقدار الكبر والصغر يصير جزءا للصغير والكبير
والمتقدر بمقدار معين لا يصير جزءا للاصغر ولا
للخالي الى غير ذلك من الخيالات والاوهام وليس

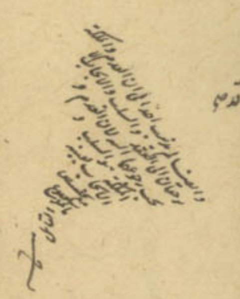
الغرض تصحيح مذهبهم بل ان نسبة هذا الامر الشنيع
الى جماعة من العقلاء مع عدم تصريحهم به وعدم
استلزام تصريحاتهم اياه مستبعد جدا فان المثبت
لا شناعة في القول بتركب الحال من المعدوم بحسب الثبوت
كما في تركب الموجود من الحال انتهى قلت ليس مبنى كلام
الشارح على ان هذا التركيب بحسب الثبوت وعلى الفرق
بينه وبين التركيب بحسب الوجود ولم يتفطن لذلك احد
بل هو مبنى كلامه على ان الحال قد جاوز العدم ولم يبلغ
الوجود فنبه وعلى ان المركب من المعدوم غير متجاوز
حد العدم ومن ثمه قال ولذلك جوزوا ان يكون الحال
مقوما للموجود ولم يجوزوا ان يكون المعدوم مقوما له اذ
لا يخفى انه لو كان بناء كلامه على الفرق بين التركيبين لم يحتج
الفرق بين تقويم الحال للموجود وبين تقويم المعدوم له
محاصل كلام الشارح ان الواسطة تجوز تقومها بالمعدوم
لكونها لم يبلغ حد الوجود وان جاوز العدم فلا يخرجها
تقومها بالمعدوم مطلقا عن كونها واسطة وحاصل ما قيل
ان هذا يخرجه عن كونه واسطة فان قال ان هذا التركيب
بحسب الثبوت فلا يخرجه عن الواسطة ظهر انهدام كلامه
اذ لا فرق بين تقوم الموجود بالحال وتقومه بالمعدوم

ونظايره

بل على هذا يكون مدار الفرق على التخييل الذي ذكرناه
فتامل قوله اي غير مضاف الى شيء اصلا اه اقول
العدم المطلق بهذا المعنى صالح في نفسه للاضافة الى
الوجود وغيره من المفهومات فلا يكون مقابلا للوجود
اصلا وقد تفطن الشارح بمثل ذلك وتكلم في دفعه في
ذيل هذا المبحث وتكلم عليه هناك السالك الى
بل السديد انه تشبيه بخلافه وذكره في الوجود اخص منه في
العدم ثم ههنا مقامان احدهما ان السلب لا يمكن
تصوره غير مقيد بشيء والثاني انه لا يمكن تصوره الا
مضافا الى الوجود بخصوصه والثاني اخص من الاول
كما لا يخفى قوله اما اولا فلانه سلب مضاف الى مفهوم
الوجود اقول تقييده في نفسه بالوجود لا ينافي كونه مطلقا
كما في العمى المطلق ونظايره ويشبه ان يكون العدم
في اصل وضعه مطلق الرفع لكن اشتهر في رفع الوجود
والمراد ههنا هذا المعنى بقرينة المقابلة قوله واما
ثانيا اه اقول ان الرفع مطلقا يمكن تصوره بدون
الوجود لكن هذا المعنى ليس مقابلا للوجود بل المقابل
له هو سلب الوجود وذلك لا يمكن تصوره بدون الوجود
قوله فتنا المراد اي الظاهر ان المراد بقوله عدم

بحسب المفهوم

مسئلة عدم غير مضاف الى ماهية من الماهيات كما ان اطلاق
الوجود بحث كذلك وهو لاشك في كون المراد بالعدم
ههنا رفع الوجود كيف والعدم الذي هو غير مضاف
اصلا لايقابل الوجود قطعا كما علمت وح يندفع السؤال
فانه غلط ناش من اطلاق لفظ العدم المطلق تارة على
رفع الوجود المطلق وتارة على ما يصدق على رفع وجود بعينه
قوله فالظاهر انه يقابل العدم والملكة اقول
بل الظاهر تقابل الايجاب والسلب فان معنى العدم
رفع الوجود من غير اعتبار امر اخر معه قوله لاشك
ان جميع الماهيات قابل للوجود اذ المراد به اعم من
الخارجي قلنا ذلك لا يقتضي كون العدم عدم الملكة
لان تلك القابلية غير معتبرة في مفهوم العدم اصلا
اوليس معنى قولنا ب معدوم انه مسلوب عنه الوجود
وقابل له بل معناه رفع الوجود عنه مع قطع النظر عن
قبوله له ولا قبوله وهي معتبرة في مفهوم عدم الملكة الا
يرى انه لا يصدق الاعمى على الجدار ولو اقتضى ذلك كون
العدم المقيد عدم الملكة لاقتضى كون العدم المطلق
ايضا كذلك فان قلت المطلق غير منسوب الى شيء اصلا
كما صرح به فلا يصدق عليه انه منسوب الى موضوع



قابل للوجود بخلاف المقيد على ما اعتبره فانه منسوب الى
ماهية ما وهو قابل للوجود فظهر الفرق هذا مبني على ما
سيتحقق من ان تقابل السلب والايجاب متحقق في المفردات
وانه لا يجب رجوعه الى العقد قلت يتحقق تقابل العدم
والملكة ايضا في المفردات فان مفهوم العمى اذا اعتبر
في نفسه من غير مقايسة الى شيء اخر فلا شك انه لا يجتمع
مع البصر في موضوع واحد في زمان واحد فلا بد ان
يدخل في العدم والملكة والا لم ينحصر التقابل في
الاربعة وح فلا يكون الفرق بين السلب والايجاب والعدم
والملكة الا باعتبار الاستعداد في العدم دون السلب
فان معنى العمى سلب البصر بالفعل مع وجوده بالقوة
كما يعلم من الشفاء بخلاف سلب البصر فان معناه عدم البصر
بوجوده بالقوة ولا يكون الفرق بان العدم والملكة
انما يتحقق في القضية التي موضوعها قابل للامر الوجودي
بخلاف السلب والايجاب كيف وذلك يقتضي ان لا
يكون لبعض المفهومات كالامور الشاملة سلب باعتبار
العقد لكون جميع المفهومات قابلة لها وللمعدوم اما سلب باعتبار
في نفسه وباعتبار العقد كليهما ثم لا يخفى ان المعتبر في
السلب والعدم كون مفهومهما رفع الامر الوجودي

لاصدق رفعه عليه على تقدير تسليم ذلك الصدق
فانه قد رفع ما ذكرت في الحاشية الطويلة التي كتبتها لتأييد
ما مهدته في هذا المبحث اذ لا يخفى على من له ادنى تمسك
ان المعتبر في تقابل السلب والايجاب بل العدم والملكة
ايضا كون مفهوم احدهما رفع الآخر لا صدق رفع
الآخر عليه وذلك مع انه بين او في توجه ظاهر من
كلام القوم ايضا في بحث التقابل وفي بعض النسخ بدل
قوله ولا شك ان جميع الماهيات قابل للوجود اذ المراد
ما هو اعم من الخارجي هذه العبارة والظاهر
ان العقل اذا نسب الوجود فانما ينسبه الى ماهية تقبله
كماهية الممكن لا الى ماهية الممتنع هذا وانت علمت حاله
مما ذكرنا بل لا محصل له لان العقل ينسب الوجود الى ماهية
الممتنع ويسلبه عنه ولو صح ذلك لزم كون جميع
الاعدام عدم الملكة بمثل ما ذكره على ان الوجود المتعدد
على ما صوره هو الوجود المقيس الى الغير سواء اخذ مطلقا
او خارجيا او ذهنيا فلا نم قوله انما ينسبه الى ماهية تقبله
كماهية الممكن لا الى ماهية الممتنع كما لا يخفى اللهم الا ان تعلل
بان المثال مخصوص بالوجود الخارجي او الذهني ولكن في
الممتنع بالنظر الى هذه المادة فقط فتدبر ولعله لتلك

الامور

الامور غير هذه النسخة الى النسخة الاولى والانصاف
ان كلام هذا الحبر الامام مختلط في هذا المقام وقد سمعت
بعض تلامذته انه كتب الحاشية حين قرائته الشرح كانه
تنبيه لبعض ما فيه فرام ترميمه وتتميمه ولعمري
ما زاد بذلك الا تكثير السواد كما لا يخفى على من امعن النظر
واجاد فكره اولا يكون العارض بتمامه عارضا آه
وفيه بحث لانه ان اريد انه يجب ان يكون لاجزاء
العارض باسرها عارضة للمعروض فذلك
ينتقض فانها عارضة للمجموع مع ان الوحدة التي
هي جزؤها ليست عارضة له بل لجزئه وان اريد انه
يجب ان يكون لجزء العارض عارضه اما للمعروض او لجزئه
فلقائل ان يلتزم كون الوجود عارضا للجزء وجزؤه
لجزئه وهلم جرا ويمكن الجواب باختيار الثاني ولا بد
من الانتهاء الى جزء لا يكون له جزء فيلزم حينئذ اما
عروض الشيء لنفسه او عدم كون جزء العارض
عارضة لا للمعروض ولا لجزئه وانت تعلم ان ذلك الانتهاء
انما يتم في الاجزاء الخارجية واما الذهنية فلما بينا
فيه مجال واسع واعترض عليه اه لا اتجاه لهذا الاعتراض
على ما قررنا من ان المراد من الوجود وغيره من الامور العامة

ما لكثرة

الشق

المثبت الا اذا اريد به الموجود الخارجي وظاهر ان استدل
انما اراد الوجود المطلق اذ لا يتوهم عاقل ان الموجود
الخارجي اعم المفهومات بل ما استدل به الشارح ايضا من
انه لاينا في المعقولات بل يعرض لجميعها انما يأتي في المطلق
دون الخارجي فان قلت الممكن العام ونظائره اعم
من الموجود المطلق لصدقها على المعدوم المطلق من حيث
هو معدوم وعدم صدق الموجود المطلق عليه من تلك
الحيثية قلت المعتبر بحسب المشهور في الاعم المطلق
صدقه على شيء لا يصدق عليه الاخص اصلا اذ لو صدق
عليه الاخص ولو من حيثية اخرى لم يكن بينهما عموم وخصوص
الا يرى ان النائم والمستيقظ متساويان مع استحالة
تصادقهما من حيثية واحدة فكذا الممكن العام والموجود
المطلق متساويان لان كل ما يصدق عليه الممكن العام
يصدق عليه الموجود المطلق باعتبار وبالعكس ولا يقدح
في ذلك صدق الممكن العام على بعض المفهومات من حيثية
لا يصدق الموجود المطلق عليه من تلك الحيثية
ويمكن دفع الاخيرة فان قلت على تقدير التركيب الذي
ايضا يتوجه الزام تقوم الشيء بما يتصف بنقيضه فان
الجنس ليس عين النوع بل هو غيره وهو متصف بنقيضه

انه لا هو وان كان احدهما محمولا على الاخر بالحمل المتعارف
قلت الحيوان مثلا اذا اعتبر حمله على شيء فاما ان يعني
به انه بعينه هو كما في حمل الشيء على نفسه بعد التغاير
الاعتباري كما يقال الوجود هو المابية او ليس فالوجود هو
الوحدة او ليس واما ان يعني به صدقه عليه بمعنى ان ذلك
الشيء فرد من افراده او ما هو فرد لاحدهما هو فرد
للاخر وهذا هو الشائع المتعارف ويتحقق لذلك المفهوم
النقيض بكل من الاعتبارين والجنس وان لم يصدق على
الفصل بالمعنى الاول يصدق عليه بالمعنى الثاني فلا يصدق
عليه نقيضه بهذا المعنى والمعدوم هو ما سلب عنه مفهوم
الوجود بطريق الحمل المتعارف لا بالمعنى الاول كما لا يخفى
فلا يحذور كونه جزءا عقليا لمفهوم الموجود هذا وانت تعلم ان
هذا وما سبق من الاستدلال على بساطة الوجود بانه
لا مفهوم اعم منه انما يلايم اذا كان المراد بالوجود
الموجود كما استفاده لا يقال مفهوم الموجود شيء ثابت
له الوجود فكيف يكون بسيطا لانا نقول بعد تسليم
ذلك ليس الكلام في المفهوم اللغوي بل في المعنى العام العرفي
البديهي المعبر عنه بالفارسية بهست وفي اللغات الاخر
بمرادفاته وعلى وجود الغار وعبر الغار بالشدة

والضعف لا يخفى عليك بعد ما سبق في تحقيق التشكيك
ان الوجود لا يقبل الشدة والضعف ولا الزيادة والنقصان
بل انما يقبل الاولوية وعدمها والتقدم والتاخر وقد
صرح به في الفصل الثالث من المقالة السادسة من الهيات
الشفاء بهذه العبارة ثم الوجود بما هو وجود لا يختلف
بالشدة والضعف ولا يقبل الاقل والانقص وانما
يختلف في ثلثة احكام وهي التقدم والتاخر والاستغناء
والحاجة والوجوب والامكان وهي ما لا يعقل الا عارضا
لمعقول آخر السيد قدس سره عرفها في حاشية
المطالع بما يعرض الماهية بحسب الوجود الذهني اعني ما
للوجود الذهني بخصوصه مدخل في عروضه ثم قال وسمي
معقولات ثانية لانها في المرتبة الثانية من التعقل الا يرى
انه لا يمكن ان يعقل معنى الكلية مثلا الا بعد تعقل مفهوم
يعتبر عروضها له ولا شبهة في هذا التعريف نعم يتوجه
المناقشة بان العوارض الذهنية لم لا يجوز ان ينفك
تعقلها عن تعقل معروضاتها والامثلة الجزئية لا تفيد
ويجاب بدعوى الحصر استقراء وقد ربما في حاشية التجريد
بما يعرض المعقولات الاولى في الذهن ولا يوجد في
الخارج امر يطابقه ثم قال وبالجملة المعتبر في المعقول الثاني

امران احدهما ان لا يكون معقولا في الدرجة الاولى بل
يجب ان يعقل عارضا لمعقول آخر في الذهن وثانيهما ان
لا يكون في الخارج ما يطابقها فكل ما يعقل في الدرجة
الاولى فهو معقول اول موجودا كان او معدوما مركبا
او بسيطا وكذا ما لا يعقل الا عارضا لغيره اذا
كان في الخارج ما يطابقه كالاضافات اذا قيل بتحققها
في الخارج بهذا الكلام ولا يخفى انه يستنبط من هذا الكلام
تعريفان آخران سوى ما ذكره اولا احدهما ما لا يمكن ان يعقل
الا عارضا لمعقول آخر في الذهن ولا يكون في الخارج
ما يطابقه وذلك من قوله وكل ما يعقل الى آخر ما نقل
اما التعريف الاول فلا استدراك فيه ولم يصرح
بان القيد الثاني منه لاخراج الاضافات فلعله لاخراج
لوازم الماهية اذ يصدق عليها انها تعرض المعقولات
الاولى في الذهن كما انها تعرضها في الخارج ودلالة
العبارة على كون الوجود الذهني بخصوصه منشأ العروض
مم واما التعريف الثاني وهو اول المستنبطين
فالقيد الثاني لا يحتاج اليه لاخراج الاضافات التي عروضها
بحسب الخارج فهو ظاهر ولا لاخراج الاضافات التي
هي لوازم الماهية اذ يمكن تعقلها عارضة لها بحسب

الخارج فلا يصدق عليها انها لا تعقل الا عارضة لمعقول
آخر في الذهن ولعله اورده للتبيين لا للاحتراز ولما
الثالث فقط ان قوله ما لا يعقل الا عارضا لغيره يتناول
الاضافات فيحتاج الى القيد الاخير للاحتراز عنها
ثم قوله اذا قيل تحققها في الخارج محمول على التمثيل
او لو لم يوجد في الخارج وكان اتصاف الماهية
بها بحسب وجودها الخارجي لم تكن معقولات ثانية ايضا
كما علم من تحقيقه هذا وعرفها في شرح المواقف بما يعرض
المعقولات الاولى من حيث انها في الذهن ولا يحاذي
بها امر في الخارج ويمكن ان يجعل القيد الثاني للاحتراز
عن لوازم الماهية كما سلف وللمناقشة مجال واما التعريف
الذي ذكره الشارح فلما لم يقيد العروض فيه بكونه في
الذهن لا غير يشمل بظاهره الاضافات فيحتاج الى القيد الاخير
لاخراجها اللهم الا ان يتكلف باعتبار الحيثية حتى يكون
المراد ما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر من حيث هو
معقول آخر فيرجع الى ما في شرح المواقف وبالجملة لا اشتراك
في ذكر هذا القيد وان فرض صحة الاكتفاء عنه بالعناية
وقد فصلنا الكلام ليحيط الناظر باطراف المقام
قوله مناف لما سبق المنافاة مبنية على ما

تنبيه

حمل الشارح كلامه عليه لا على ما حمله السيد رحمه الله
فله ان يقول ذلك قرينة على ما وجهت كلامه وللسائل
ان يجيب بانه خلاف الواقع فلا يصار الى الحمل عليه ما لم
يصرح به كيف والاطلاق ظاهر فيما ذكرت وان حكم
بانه اذا ثبت لزوم المنافاة على توجيه الشارح
يتعين الحمل على الوجه الآخر ليلائم الكلام ويتقى النظر
في انه خلاف الواقع اولا [illegible] او عما يؤول اليه
الاولى ان يقال الجزم بان الشيئية لا يمكن تعقلها مطلقا
والوجود يمكن تعقله مطلقا ينافي تجويز كونها عين الوجود
او في ما ذكره الشارح مناقشة ظاهرة فان كون
مآل معناهما الى الوجود لا ينافي جواز تعقل احدهما مطلقا
مع عدم جواز تعقل الآخر كذلك لتغايرهما في المفهوم
سواء كانت معقولات اولى او ثواني اه
قوله اذا قيل بوجود الماهية من حيث هي في الخارج كما هو
مذهب القدماء ووافقهم المص كما سيجيء تصريحه به فالحكم
لا يعم المعقولات الاولى فان طبايع الاجناس والفصول
والانواع في الماهيات الحقيقية موجودة في الخارج
على هذا التقدير واما المعقولات الثانية فليست موجودة
في الخارج فان الموجودات الخارجية بحسب وجودها

معناه

والجعاه

في الخارج غير متحدة معها اذ المعقولات الثانية مسلوبة عنها
بحسب هذا الوجود فليس وجودها في الخارج وجود تلك
المعقولات وحينئذ يظهر وجه التفريع واما تخصيص الشيئية
بالتعرض له من بين سائر المعقولات الثانية مع اشتراكها
في هذا الحكم فلعله لاجل ان بعض الناس توهم ان الشيء
جنس الاجناس وقد صنف بعض الحكماء رسالة في رد
هذا الوهم ونقلها في حواشي بعض الكتب ان بعضا توهم
ان الشيء المطلق موجود في الخارج وينضم اليه الخصوصيات
فيحصل الاشياء قوله لا يمكن اجرائه في تمايز الاعدام فان
هذا القائل لم يفرع الخلاف في تمايز الاعدام على ذلك
بل انما فرع الخلاف في تمايز المعدومات ومن جملتها الاعدام
فلو اجرى فيها لقيل ان كان ذلك التمايز لكونها
موجودة في الذهن لم يكن تلك الاعدام معدومات
متمايزة لخروجها عن كونها معدومات والملخص انه لم
يجعل الخلاف في تمايز الاعدام خلافا مستقلا بل جعله
من جزئيات الخلاف في تمايز المعدومات فلا يرد عليه
ما ذكره قوله فمراد المص حيث قال قد يعرض آه
انما خصص المطلق ولم يعمم لان العدم الخارجي معروض
لنفسه دائما وفيه نظر لان الدوام في البعض لا ينتج

في الحكم بثبوت المحمول لجميع الافراد في بعض الاوقات
غاية ما في الباب ان يظهر فائدة لفظة قد في بعض الافراد و
ايضا يجوز ان يكون المعنى ان العدم قد يعرض لنفسه وقد يعرض
لغيره من المفهومات وح فالتعميم ظاهر فان العدم سواء كان
مطلقا او ذهنيا او خارجيا قد يعرض لنفسه وقد يعرض لغيره
قوله ممنوع بانه اذا عرض لامر اه قوله يلزم عليه ان يكون
كل جسم لا متحركا ضرورة اتصافه بالشكل مثلا الذي هو
فرد اللاحركة بل ان يكون جميع الماهيات متصفة بنقائضها
هي متصفة بها ويمكن الجواب بان الصادق على الشكل
هو اللاحركة بمعنى ما ليس بحركة لا بمعنى سلب الحركة فاللازم
منه اتصافه بما ليس بحركة لا بسلب الحركة ومعنى اللامتحركة
هو الثاني لا الاول ويستبان من هذا ان ما ذكره الشارح
في بحث الوجود من ان اتصاف الشيء بنقيضه ليس بممتنع
بل واقع فان كل صفة قائمة بشيء فرد من افراد نقيضه كالسواد
القائم بالجسم فانه لا جسم الى آخرها قال ليس ما ينبغي اذ اللازم
هو اتصاف الشيء بما صدق عليه نقيضه بالمعنى الثاني
كما في اتصاف الوجود بالعدم لا بالمعنى الاول قوله
ولا شك ان اتصاف امر بما هو جزئي المفهوم آه
قد صرح الشيخ في منطق الشفاء بمثل ما حققه الشارح حيث

ظهوره فانه بعد ما نقل ان بعض مفسري كلام ارسطو
قال انه لا يجب كون المحمول على العرض محمولا على موضوع العرض
ولا موجودا فيه وجود العرض في الموضوع وبعضهم
قال ان كان المحمول ذاتيا للعرض يكون موجودا في
موضوعه وان كان عرضيا فلا قال واما نحن فنقول ان
الاول يكون على كل حال موجودا في الثالث فان الشيء اذا
كان فيه اللون الابيض كان فيه جميع الامور التي يقال
على اللون قولا كليا ويوصف بها اللون وصفا تاما
والا كان في ذلك الشيء بياض ولم يكن فيه لون وكان
ذلك البياض ليس لونا فلم يكن حمل اللون على البياض كليا
بل اي شيء وجدت فيه طبيعة عرض من الاعراض وجد
فيه طبايع الامور التي يوصف بها ذلك العرض وصفا كليا
ثم ان هذا العدم المضاف الى العدم آه اجيب
بان اختلاف الحيثية التعليلية لا يجدي نفعا بل يجب ان يختلف
موضوع النوعية والتقابل اذ لا يجوز اجتماع المتقابلين في محل
بحيثيتين وقد يقال التحقيق ان العارض للعدم حصة
من العدم مخصصه يحصل العارض المعروض بها الى المعنى
لا يقابل العدم بل هو نوع منه ومعروضه معدوم والمقابل له
هو عدم العدم الذي يختص بالعدم سابقا على العروض

ويصير بعد اعتبار عروضه للعدم عدم عدم العدم ومعروضه
موجود فالمعنيان متغايران قطعا فان قلت معروض
عدم العدم ان لم يتصف بالعدم المطلق لزم تحقق المعتد
بدون المطلق وان اتصف به كان موجودا ومعدوما
معا قلت هو متصف بالعدم المطلق بمعنى انه سلب عنه
شيء والمعدوم بهذا المعنى لا يقابل الموجود وانما المقابل
له المعدوم بمعنى ما سلب عنه الوجود فتامل × وهذا
غير حاسم لمادة الشبهة فانه اذا قيل ان عدم العدم الذي
يخصصه بالعدم سابق على العروض عدم مقيد بتقييد فيكون
نوعا منه فلا يجتمع مع العدم في موضوع واحد فيكون
مقابلا له لم ينفع هذا الكلام بل الحق ان هذا العدم
المقيد من حيث انه عدم تقيد بقيد مع قطع النظر عن خصوصية
القيد نوع منه ومن حيث انه رفع للعدم مقابل له فالمنظور
اليه في الاعتبار الاول هو كونه عدما مقيدا بقيد وفي
الاعتبار الثاني هو كونه رفع العدم وسلبه فالموضوع
مختلف بالاعتبار وهذا كما انه يقال في نظايره مثلا
في معالجة الشخص من حيث انه معالج غيره من حيث انه
مستعلج فان المؤثر هناك هو النفس من حيث ان له ملكة
المعالجة والمتاثر هو من حيث انه قابل للعلاج فهما متغايران

الحال

بالاعتبار وكذا الحكم في علم النفس بذاته فان النفس من
حيث انه حضر عنده مجرد عالم ومن حيث انه مجرد حضر عند مجرد
معلوم فموضوع العالم مغاير لموضوع المعلوم بالاعتبار
وبهذا التحقيق لما ذكره الشارح لئلا يتوهم ان التحقيقة تقليد
فاحسن التدبر قوله فظهر من هذا انه ان لم يكن ثبوت
الحكم اه قوله الشيخ وان صرح بما نقله وقد صرح
في الفصل الثاني لهذا الفصل بان لا سبب لنسبة محموله
الى موضوعه فاما ان يكون بينا بنفسه واما ان لا يبين
البتة سيما انقسيا بوجه قياسي بهذا بعد ما ابدى الوجوه
المحتملة في اكتسابه وابطل جميعها بتفصيل مشبع كما هو
دابه وبنظائره بيان قض ما ذكره هناك فليتفكر فيه قوله
واما المثال الثاني اه قوله لا يخفى ان هذا الجواب جار
في الاول وانما اورد الجواب الاول بحسبها للمقام
فان الجزئيات المشاهدة متيقنة من غير الاطلاع على السبب
فلا بد من هذا التقييد قوله والمولف علة لوجود ذي
المولف للحس اه فان قلت لا نم ذلك بل نقول العلم بكونه
مولفا معلول لكونه ذا مولف او هما معا فان المولف
نسبة له الى المولف وكذا كونه ذا المولف وتقدم احدهما
على الآخر غير بين قلت المراد بالمولف كونه ذا اجزاء

وبذي المولف المحتاج الى المولف ولا شك ان علة الاحتياج
الى المولف هو كونه في حد ذاته ذا الاجزاء اولو كان بسيطا
لم يحتج اليه وليس المراد بالمولف المفهوم المضايف
للمولف اذ لا يمكن الاستدلال على كونه ذا المولف
كما لا يمكن الاستدلال بان زيدا اخ على انه ذو اخ و
بالعكس لانهما معا وقد صرح بذلك الشيخ في هذا الفصل
ايضا قال واعلم ان توسط المضاف قليل الجدوى
في العلوم لان نفس علمك ان زيدا اخ هو علمك بان له اخا
او يشتمل علمك بذلك فلا يكون النتيجة اعرف من المقدمة
الصغرى فان لم يكن كذلك بل احتج في ان يتبين
ان له اخا فما تصورت نفس قولك زيد اخ وامثال
هذه الاشياء اولى ان لا تسمى قياسات فضلا عن ان
يكون براهين فعلم ان مراد الشيخ في المثال المذكور ما
ذكرنا قوله علة عدم العلة لعدم المعلول لا يمكن ان يكون
في الخارج اه قوله اي لا يمكن ان يكون عدم العلة علة
لوجود عدم المعلول في الخارج وذلك بديهي فلا يجدي
المناقشة فيما ذكره في معرض التشبيه حيث قال لان اتصاف
الشي بالعلية في الخارج فرع تحققه فيه بان الاعدام
قد يكون عللا للموجودات في الخارج كعدم المعد وارتفاع

حيث

ولا لا يمكن علة لعدم المعلول في الخارج
بمعنى لا يمكن في الخارج ظرفا لاتصاف
بالعلية منه

الموانع على انه يمكن ان يكون مراده بالعلة العلة العاقلة

اذ لو كان عدم العلة علة لوجود عدم المعلوم في الخارج

لكان علة فاعلية له لاستغناء المعلول عن غيره ولا

يمكن كون غير الفاعل كذلك مستوفي المناقشة فافهم

وهي ما يكون منشاء الذات من غير ان يكون للاخر

مدخل اي لا يكون لخصوص احدهما مدخل فيه وان كان

لوجودها مطلقا ضرورة انها ما لم توجد بحوامن الوجود

لم يثبت لها شيء وهذا امر معلوم من المختصرات فضلا عن المطولات

ومع هذا التوهم بعض المحشين انه يلزم على هذا التفسير ان لا يكون

شيء من لوازم الماهية امرا حاصلا بالفعل لان حصول اللوازم

المستندة الى الماهية فرع لحصولها فاجاب بان الماهية

مستلزمة لحصول لوازمها معها بالقوة وحصولها

بالفعل من اسباب الغير وكانه حسب ان لازم الماهية ما لا دخل

فيه لوجودها اصلا وليت شعري بعد ان يكون لازم

الماهية ما تصوره كيف يلزم عدم حصول اللوازم بالفعل

اذ اللازم على هذا التقدير ايضا عدم حصولها بالفعل

ما لم يحصل الماهية لا عدم حصولها بالفعل ثم جوابه يقتضي

ان يكون جميع العوارض لوازم الماهية لان الماهية مستلزم

الاتصاف بها بالقوة والمراد بالعلة في نفس الامر

الى قوله وعدم العلة بالنسبة الى عدم المعلول من

هذا القبيل لا يخفى ان لازم الماهية ما يمتنع انفكاكه

عن الماهية في الوجود مطلقا بمعنى ان تمتنع وجوده

بدون الاتصاف باللازم ولا يلزم ان يكون تعقل

الملزوم مستلزما لتعقل اللازم الا ترى ان الزوجية

لازم الماهية الاربعة ولا يلزم من تعقل الاربعة تعقله وكذا

تساوي الزوايا للقائمتين بالنسبة الى المثلث فاندفع

ما يتوهمه بعض الفضلاء من ان علية عدم العلة ليس من

لوازم ماهيته لانه قد يتصور عدم العلة وقد يصدق

بعدمها ولا يلزم في الصورتين العلم بعدم المعلول

الا اذا كان الثاني مقرونا بالتصديق بالعلية و منشاؤه

عدم اتقان معنى لازم الماهية كما اشير اليه فالملازم

الماهية في وجودها عن الاتصاف به سواء كان اللازم

موجودا بذلك الوجود او لا كما ان معنى لازم الوجود

الخارجي ما لا ينفك الماهية في وجودها الخارجي عن

الاتصاف به سواء كان موجودا في الخارج او لا كالتناهي

والانقطاع فانهما لازمان للجسم بحسب الوجود الخارجي

مع عدم وجودهما فيه فاستقم كما امرت قوله

والمراد بالعلة في نفس الامر ما يكون ما يكون منشاء

العلية فنفس ذات العلة الاطلاق الخارج على هذا
المعنى غير متعارف اصلا فضلا عن ان يكون كثير الجريان
فان اتصاف الماهيات بلوازم الوجود الخارجي
وكذا بلوازم الوجود الذهني اتصاف بحسب نفس الامر
باتفاق العقلاء فيبطل ما قاله في توجيه كلام المتن والوجه
في الجواب ان يقال الفرق ان نفس عدم العلة متصف بالتقدم
على عدم المعلول بالذات ووجوده في الذهن شرط
الاتصاف بخلاف نفس المعلول فانه غير متصف بالتقدم
على عدم العلة بالذات بل انما يتصف بالذات وجوده في
الذهن بالتقدم على وجود عدم العلة في الذهن فان العقل
يحكم بالترتب هناك بين العدمين في الذهن ويقول لم عدم
عدم المعلول وههنا بالترتب بين وجودي العدمين
في الذهن فيقول وجد عدم المعلول في الذهن فوجد
عدم العلة فيه فالوجود الذهني في الاول شرط للاتصاف
بالتقدم وفي الثاني هو المتصف بالتقدم اذ لا يصح
ان يقال عدم المعلول فعدم العلة وعلى هذا المعنى
قول المص وان جاز في الذهن انه يجوز كون عدم
المعلول علة لعدم العلة بحسب اتصافهما بالوجود الذهني
اعني ان يكون اتصاف الاول بالوجود الذهني علة

بل اطلاق نفس الامر على هذا المعنى

لاتصاف

لاتصاف الثاني به كما سبق ويمكن ان يقال ان
تقدم عدم العلة على عدم المعلول باعتبار وجوده
في نفس الامر من غير ملاحظة ان وجوده فيه لا يكون
الا في الذهن اذ لو كان موجودا في الخارج فرضا لكان
لكان متقدما بحسب ذلك الوجود وتقدم المعلول
على العلة من حيث خصوص الوجود الذهني فقط فظهر
الفرق ويمكن توجيه كلام الشارح به ايضا بان يقال
ما يكون عليته باعتبار الوجود في نفس الامر مع قطع
النظر عن خصوص الوجود الذهني انما يكون منشأ العلية
فيه نفس ذات العلة فيكون قول الشارح والمراد بالعلية في
نفس الامر آه من قبيل التفسير باللازم للتعيين ولا يكون
غرضه تفسير نفس الامر بهذا المعنى وفيه نظر لان
المقدمة المذكورة ممنوعة وبعد ذلك في كلامه كدر لانه
حمل عليه عدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة من لوازم
الوجود الذهني لعدم المعلول وذلك يقتضي ان يكون
الموصوف بالعلية نفس عدم المعلول لا ان يكون الموصوف
بها وجوده الذهني فان لوازم الوجود الذهني ما يتصف
به الماهية نفسها بشرط وجودها في الذهن كالكلية
والجزئية مثلا لا ما هو وصف للوجود الذهني وليس الا

عدم هم

بشرط الوجود الذهني

فی عدم المعلول كذلك عنده اذ ليس نفس علة الشیء علة عدم
العلة اصلا كما صرح به فی آخر البحث وح فيضيع
تفصيل اللوازم فی المقام فليتامل قوله يحتاج الى التكلف
آه اطلاق الوجود والعدم غير عزيز ثم حمله على مسئلة
مشهورة فی علم المنطق اولى من حمله على غيرها مما
لا جدوى فيه لتعديهما ولا يتعارف البحث عنه على
ان المصنف ذكر كثيرا من المسائل المشهورة المنطقية
فی هذا الكتاب كالمواد الثلث ومباحث الجنس والفصل
وغيرها قوله وعلى التقديرين انما تكون السلبية
قال فی الحاشية اما على تقدير الثانی فظ واما على تقدير
الاول فلما ذكره بعض المحققين من انه اذا حكم على امر باستحالة
لا يمكن اعتبار هذه القضية موجبة ولا بد من اعتبارها
سالبة لان اعتبار الايجاب يقتضی ثبوت الموضوع وصدق
الحكم بالاستحالة يقتضی عدم ثبوته فيلزم من اعتبار الايجاب
فی هذه القضية اجتماع المتنافيين ثبوت الموضوع
ولا ثبوته اقول من البين انه اذا اعتبرت سالبة لم
يكن المحمول هو العدم اذ ليس معناه سلب العدم على
ان لزوم اجتماع المتنافيين فی العدم الخارجی مم وكذا
فی العدم الذهنی بل فی العدم المطلق ايضا اذا قيد بعد

صالح او كانت القضية ممكنة ثم على تقدير التنزل انما يلزم
اجتماع المتنافيين من صدقها لا من اعتبارها موجبة غاية
الامر انه لاح لكونها كاذبة وكذبها لا يخل بالمقصود وهنا
وهو ثبوت احد المواد بحسب الامر غاية ما فی الباب ان يكون
المادة ح هی الامتناع وفی حاشية الصغرى منقوله عن الم ح
فی هذا المقام واما على التقدير الاول فلما سيأتی من ان
العدم اذا جعل محمولا لا حاجة الى رابطة الموضوع
بخلاف ما اذا جعل المحمول مفهوما آخر سواه واذا كان
العدم محمولا من غير رابطة لغرى يكون المعنى سلب الموضوع
عن نفسه فيكون القضية سلبية اقول فيه ما سيأتی على
ان الفطرة شاهدة بالمغايرة بين سلب الشیء عن نفسه و
استحالته فی نفسه كيف وصح تعليل الاول بالثانی بان يقال
هو مسلوب عن نفسه لانه معدوم فی نفسه على ان ذلك
فی الحقيقة قول بان المحمول ليس هو العدم بل من الموضوع
والعدم رابطة فيصير المآل الى ان العدم ليس محمولا
البتة فلا يتم التقريب وهو بيان كون القضية سلبية على
تقدير كون العدم محمولا مع انه خلاف البديهة فانا
نعلم بداهة ان ای مفهوم قيس الى مفهوم آخر فللعقل
ان يحكم بينهما بسلب او ايجاب والعدم من المفهومات

فاذا قيس الى مفهوم آخر جاز الحكم بسلبه عنه او ايجابه له
فتامل قوله فالاولى ان اطرح من البين آه كان المص
انما ذكره دفعا للوهم من توهم ان المعاني المذكورة ههنا
غير الحيثيات المذكورة في المنطق فصرح بانها هي
بعينها معتبرة في محمول معين هو الوجود قوله
اللهم الا ان يقال آه لا يشك من له وجدان صحيح في ان
اي مفهوم نسب الى غيره بالايجاب والسلب فلا بد
بينهما من رابطة اذ لا بد بعد تصورهما من تصور النسبة
الحكمية والاذعان بوقوعها او لا وقوعها او من ادراك
النسبة او انتفائها على وجه الاذعان على اختلاف
رأي القدماء والمحدثين والتفرقة بين مفهوم ومفهوم
في هذا الحكم تشهد الفطرة السليمة بفساده ولهذا صرح
الشيخ وغيره من القدماء بان كل قضية مركبة من اجزاء
ثلثة الطرفين والنسبة الايجابية او السلبية والمتأخرون
بان كل قضية مركبة من اربعة اجزاء بناء على اعتبارهم
النسبة التي هي مورد الحكم عندهم وعلى لي اذا تصورت
زيدا ومفهوم الوجود يكفي بذلك التصوران في حصول
التصديق من غير ملاحظة النسبة بينهما وتأييده بقول
العجم زيد هست وزيد نيست بدون ذكر الرابطة لا

على تقدير التسليم

يجدي اصلا كيف وعدم الذكر لا يدل على انتفائه على انهم
يقولون زيد موجود است زيد موجود نيست وفي اللغة
العربية وغيرها من اللغات التي شعرنا بها لا فرق بين
الوجود وغيره اصلا مع ان الحقائق لا تقتنص من الاطلاقات
العرفية ومن شيت امثال هذا في بطون الاوراق فقد
رضي بان يكون اضحوكة للناظرين ما جد وللعابرين
قوله وعلى ما ذكره يلزم ان لا تخالف بجهة المادة اه تقال
ان يقول لا يلزم من عبارة المص عدم اختلافهما لان الشيء
قد يتعقل بصورة مطابقة له وقد يتعقل بصورة غير مطابقة
نظير ذلك ما يقولون ان النسبة باعتبار تحققها في الواقع
يسمى نسبة خارجية وباعتبار التعقل يسمى نسبة ذهنية ثم
قد يطابق النسبة الذهنية الخارجية وقد لا يطابقها قوله
وعلى رأي قدمائهم اه قال الشيخ في الشفاء واعلم ان
حال المحمول في نفسه عند الموضوع لا الذي بحسب ايجابنا وتحكمنا
به بالفعل انه كيف هو ولا التي يكون في كل نسبة الى الموضوع
الحال التي للمحمول عند الموضوع بالنسبة الايجابية من
دوام صدق او كذب او لا دوامهما يسمى مادة فاما
ان يكون الحال هو ان المحمول بدوام ويجب صدقه ايجابا
فيسمى مادة الوجوب كحال الحيوان عند الانسان او

اويدوم ويجب كذب ايجابية ويسمى مادة الامتناع كحمل الحجر على الانسان او لا يدوم ولا يجب احدهما ويسمى مادة الامكان وبهذه الحال يختلف بالايجاب والسلب فان القضية السالبة يوجد المحمول بهذه الحال بعينها فان محمولها يكون ممتنعا عند الايجاب احد الامور المذكورة وان لم يكن اوجب انتهى كلامه ويمكن ان يقال معنى كلام المص انه يثبت المواد الثلث في كل قضية سواء كانت موجبة او سالبة وذلك لانها في كون المواد مطلقا كيفية النسبة الايجابية كما ذكره الشيخ ولا كونها في الموجبة كيفية النسبة الايجابية وفي السالبة كيفية النسبة الايجابية ~~وفي السالبة كيفية النسبة السلبية~~ كما هو راي المتاخرين بل يصح على التقديرين فان قوله وكذا العدم يشعر بثبوت المواد الثلث على هذا التقدير وهو عين ان يكون هي بعينها المواد الثابتة على التقدير الاول وغيرها لا الحال المادة الثابتة على تقدير جعل العدم محمولا غير الثابتة على تقدير جعل الوجود محمولا بالضرورة فكذا الثابتة على تقدير جعل العدم رابطة لانا نقول ليس مدلول عبارة المص الا ثبوت المواد الثلث على التقديرات الاربع واما تغايرها واتحادها فمسكوت عنه وانما يعلم من خارج وكون الثابت

على تقدير محمولية العدم غير الثابت على تقدير جعل الوجود محمولا لا يدل على كون الثابت على تقدير جعل العدم رابطة ايضا غير الثابت على تقدير جعل الوجود رابطة محمولا حيث حصرها بالكيفيات الثلاث يمكن ان يقال انه لم يحصرها في الثلث بل حصرها بالذكر لانها المبحوث عنها ههنا فان قلت هي الوجوب والامكان والامتناع ظاهر في الدلالة على الحصر قوله قلت انما يدل على حصر الكيفيات الثلث المذكورة وهي الثابتة في كل قضية لا على حصر الكيفيات مطلقا قال الشارح في الحاشية قال السيد في هذا الموضع وان اصطلح من عنده على ذكره لزمه ان يكون تلك الجهة مطابقة للواقع دائما في نفس الامر كالمادة على قوله وليس كذلك فانك اذا قلت كل حيوان جسم بالامكان الخاص كانت مادته الضرورة وجهته الامكان الخاص وكانت ايضا القضية كاذبة لعدم مطابقة الجهة للواقع وفيه بحث لان جهة هذه القضية على ما اصطلح عليه من عنده يكون الضرورة لا الامكان الخاص نعم جهتها على ما اصطلح عليه العلماء يكون الامكان الخاص وايضا هذه القضية يكون كاذبة على اي حال لا كلام في الحاشية هذا الكلام نقله السيد واجاب عنه

ولعل مقصوده تأمله ان هذا الاصطلاح مستلزم بطلان
امرين مسلمين عند الكل احدهما ان المادة في مثل المثال
المذكور هو الضرورة والجهة هو الامكان الخاص و
الثاني ان كذب مثل هذه القضية لعدم مطابقة الجهة
للواقع بل يلزم على هذا الاصطلاح ان لا يكون هذه القضية
موجهة واذا خالف الاصطلاح امورا كثيرة مشهورة
بين القوم من غير باعث يعتد به كان في موقع الخطاء والله اعلم
قوله والجواب انه ان اراد كون اللوازم واجبة الخ
لعل غرضه ان المتكلمين لا يطلقون عليها الواجب لذاتها
وذلك يدل على ان معناه في اصطلاحهم ما يختص بالوجود
في نفسه فانهم اذا اطلقوا الواجب بالذات لم يريدوا
به الا هذا المعنى واذا ارادوا غيره قيدوه وذلك آية
كونه حقيقة عرفية فيه ولا ضير في ذلك صحة الاطلاق على
المعنى الاعم اذا لم يكن متعارفا بينهم الا عند
القرينة نعم يرد عليه ان اللفظ قد يشتهر في بعض افراده
بحيث يتبادر عند الاطلاق من غير ان يصير مجازا
في غيره كما قيل في الوجود حيث اشتهر في الخارجي
مع انهم يقسمونه الى الذهني وفيه تامل والامر في مثل ذلك هين
قوله اي قسمة كيفيات نسبة المحمول الى الموضوع

اقول

الثلث

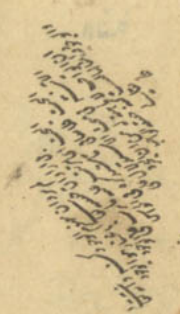
اقول ظاهره ان قسمة الكيفية الى الثلث حاصرة و
التقسيم الحاصر يجري في النسبة بان يقال كل نسبة
اما واجبة او ممكنة او ممتنعة او في المحمول باعتبار نسبته
الى الموضوع او في الموضوع باعتبار نسبة المحمول اليه
كما يشعر به تقرير الشارح للقسمة فالظاهر ان يقال
اي قسمة المفهوم باعتبار هذه الامور كما ذكره الشارح
الاصفهاني قوله ولا يتصور الا فيما له ذات مغايرة للوجود
كيف يوافق ذلك ما اورده الشارح على قول المصنف و
الوجود لا يرد عليه القسمة فان اكثره يرد ههنا فراجعه
قوله فلنا هذا التقسيم للموجود بحسب الاحتمال العقلي
اذ لو كان الواجب خارجا عن المقسم كما صرح به لكون
التقسيم الحصر للممكن فلا يرجع الى طائل ولا يخفى على المنصف
ان الغرض من هذا التقسيم تحصيل مفهوم الواجب ليتفرع
عليه اثباته وكلام الشارح لا يدل على ما حمله عليه بل صريحه
ان هذا التقسيم بحسب الاحتمال العقلي مع قطع النظر عن
وجود الاقسام في الواقع الى ان تبين بالبرهان
وجود الواجب كيف وقد فرع عليه خواص الواجب
باسرها وعلى ما حمله الشارح عليه يكون هذا القسم
ممتنعا فكيف يوصف بخواص الواجب والعجب انه

اقول

ليس في عبارة الشيخ لفظ الاقتضاء الذي ينافي
كونه عين الوجود حمل عليه على ما صرح به اولا فلا مانع من
حمله على الظاهر اذ لا شك انه يصح ان يقال على تقدير
ان يكون الوجود عينه انه يجب وجوده فكيف السواد
اذا اعتبر لذاته انه يجب كونه سوادا فكيف يحمل ظاهره
العبارة مؤيدا للتوجيه وتحقيق مذهب الحكماء ان معنى
الموجود عندهم اعم مما يكون شيئا متصفا او عين الوجود
القائم بذاته سواء كان اطلاقه على هذا المعنى حقيقة
في عرف اللغة او مجازا ولا يلزم من كون الوجود مغايرا
له كما هو المتبادر الى الوهم من اللفظ قال بهمنيار
في التحصيل اذا قلنا كذا موجود فليس نعني به ان
الوجود معنى خارج عنه فان كون الوجود خارجا عن
الماهية عرفناه ببيان وبرهان وذلك حيث يكون له
ماهية ووجود كالانسان الموجود ولكنا نعني به
ان كذا في الاعيان او في الذهن وهذا على قسمين
فمنه ما يكون في الاعيان او في النفس بوجود يغايره
ومنه ما لا يكون كذلك وقال الشيخ يجب ان
يكون التكون في الاعيان هو كون الشيء لكن الحس و
البرهان اوجبا ان بعض التكون في الاعيان تعين

بشيء ما وبعضه لا يتعين بشيء وذلك لان التكون في
الاعيان الذي لا سبب له لو كان متعلقا بشيء كان
ذلك الشيء سببا لذلك التكون وقد فرض ان لا سبب
له وقال فيه ايضا ان نسبة الجميع اليه نسبة ضوء الشمس
الى ما سواه الذي يستضيء به كل شيء وهو مستغن عن غيره
لو كان للضوء قيام بذاته لكنه يغاير الاول بان الضوء
يحتاج الى الموضوع والوجود الاول ليس له موضوع وقال
الشيخ في التعليقات ماهية الحق الاول هو الواجبية قال
بعض المحققين في شرحه الاول وجود محض عن عارض لماهية اصلا و
انما تلقينا مقدمات هذا الكلام من الشيخ وتفصيل القول فيه
بما نقلناه يفضي الى التطويل وقال في الشفاء كل ما له ماهية
غير الانية فهو معلول وسائر الاشياء غير الواجب فلها
ماهيات تلك هي التي في انفسها ممكنة الوجود وانما عرض
لها الوجود من خارج فالاول لا ماهية له وذوات الماهيات
يفيض منه عليها الوجود فهو مجرد الوجود بشرط سلب
العدم وسائر الاوصاف عنه ثم سائر الاشياء التي لها
ماهيات فانها ممكنة توجد به وليس معنى قوله انه
مجرد الوجود بشرط سلب سائر الزوائد عنه انه الوجود المطلق
المشترك فيه ان كان موجودا ما له صفة فان ذلك ليس

هو الموجود بشرط السلب بل الموجود لا بشرط الايجاب
اعني في الاول انه الموجود مع شرط لا زائد وتركيب وهذا
الاخر هو الموجود لا بشرط الزيادة ولهذا كان الكلي
يحمل على كل شيء وهذا لا يحمل على ما هناك زيادة وكل شيء
غيره فهو زيادة وقال المحقق في شرح الاشارات
كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته بان يكون جزء
ماهيته او تمام ماهيته فالوجود غير مقوم له في ماهيته بل هو
عارض له ولا يجوز ان يكون معلولا لذاته على ما بان في
قولنا الوجود لا يكون بسبب الماهية فاذن وجوده من غيره
والمقصود ان الوجود داخل في مفهوم ذات الواجب
لا الوجود المشترك الذي لا يوجد الا في العقل بل الوجود
الخاص الذي هو المبدأ لجميع الموجودات وان ليس له جزء
فهو نفس ذاته وهو المراد من قولهم ماهيته هي انيته اقول
ملخص ما علمناه ومما ذكرناه من تصريحاتهم ان حقيقة الواجب
عندهم هو الوجود القائم البحت بذاته المعرى في ذاته عن
جميع القيود والاعتبارات القريبة فهو اذن موجود بذاته
متشخص بذاته عالم بذاته قادر بذاته الى غير ذلك كان
مصداق الحمل في جميع صفاته نفسه البسيطة التي لا
تكثر فيها بوجه من الوجوه ومعنى كونه غيره موجودا



انه معروض لحصة من الوجود المطلق بسبب غيره ومعنى ان العقل
بحاله بحيث لو لاحظه العقل انتزع منه الوجود فهو
بسبب الفاعل بهذه الحيثية لا بذاته بخلاف الاول
فانه بذاته كذلك ووقع في كلام المتألهين منهم ان ليس للممكنات
اتصاف حقيقي بالوجود بل ذلك الوجود والواجب له علاقة
معها مصححة لاطلاق المشتق عليها كما في زيد متمول وما
مشمس وكان في لفظ الموجود مناسبة لهذا المعنى قال
ان كان معنى الموجود ما قام به الوجود لم يكن نفس الوجود
موجودا بذاته لاستحالة قيام الشيء بنفسه حقيقة والا
لكان تابعا ومتبوعا لنفسه بل يكون موجودا بسبب
عروض حصة من الوجود المطلق له فلا يكون بينه وبين
الممكنات فرق وان كان ما هو اعم من ذلك و
نفس الوجود كان الوجودات العارضة ايضا موجودة
ولا فرق بين الوجودات كلها في كونها وجودا قلت معنى
الموجود ما قام به الوجود اعم من ان يكون قياما حقيقيا
على نحو قيام الوصف بموصوفه او على طريق قيام الشيء
بذاته الذي مرجعه عدم القيام بغيره وكون اطلاق
القيام على هذا المعنى مجازا لا يستلزم كون اطلاق الموجود
عليه مجازا كما لا يخفى ثم لو فرض كونه مجازا في عرف

اللغة فهم لا يتحاشون عن ذلك بل قال الشيخان ابو نصر
وابو علي في تعليقهما اذا قلنا واجب الوجود موجود فهو
لفظ مجاز معناه انه يجب وجوده لا انه شيء موصوف بالوجود
اما باقتضائه او باقتضاء غيره والفرق بين الوجود القائم
بذاته والقائم بغيره ان الاول ليس ثابتا لغيره بخلاف
الثاني فانه ثابت لغيره فيكون وصفا له نظير ذلك
ان نفرض الحرارة قائمة بذاتها فيظهر عنها الآثار
المطلوبة منها فيكون حرارة وحارا اذ لا نعني بالحار
الا الذات التي تصدر عنها تلك الآثار بخلاف الحرارة
القائمة بغيرها فان وجودها انما هو لغيرها
فيكون باعتباره فيصير الغير به حارا وكذا لو فرضنا
الضوء قائما بذاته كان ضوءا لنفسه لا لغيره فيكون
ضوءا او مضيئا لا بضوء يعرضه بل بذاته بخلاف الضوء
القائم لغيره فانه موجود لغيره فيكون الغير به مضيئا
وبالجملة لا تجدي المناقشة في اطلاق اللفظ فانه يرجع
الى بحث لغوي والغرض تحصيل معنى مشترك فيه سواء
كان اطلاق اللفظ عليه حقيقة او مجازا اذا تمهد ذلك
فنقول هذا المعنى العام المشترك فيه من المعقولات الثانية
وهو ليس عين شيء منها حقيقة نعم مصداق حمله على

ذاته بذاته كما مر ومصداق حمله على غيره ذاته من حيث
هو مجعول الغير فالمحمول في الجميع زائد بحسب الذهن الا ان
الامر الذي هو مبدا انتزاع المحمول في الممكنات ذاته
من حيث هي مكتسبة من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته
فانه كما تقرر عندهم وجود قائم بذاته فهو في ذاته بحيث اذا
لاحظه العقل انتزع منه الوجود المطلق بخلاف غيره
فالوجود المجرد الذي هو ذات الواجب بمعنى صدق
المطلق عليه فالمقتضي هو الوجود المجرد والمقتضى
هو صدق المطلق وهو صحيح سواء كان المراد بالاقتضاء
هو الاستلزام او الايجاب فيندفع ايراد الشارح
ويمكن ان يجاب ايضا بان المراد من اقتضاء ذاته الوجود
كونه موجودا لا باقتضاء الغير على نحو ما قالوا الجوهر قائم
بذاته وارادوا به سلب قيامه بالغير او بانهم نبهوا الآخر في
التقسيم على ما يبدو في بادي النظر من ان الموضوع اما
ان يقتضي ذاته الوجود كاقتضائه لوازم الماهية او لا فان
ذلك مما يتبادر النفس الى قبوله ثم اذا انتهت النوبة الى
الفحص البالغ ظهر بالبرهان ان حقيقة التقسيم ان الموجود
اما عين الوجود او لا وان ما ليس عين الوجود لا يمكن
اقتضاؤه اياه فكانهم تسامحوا في اول الامر الى ان يتبين

بذاته [illegible]

جلية الحال وامثال ذلك كثيرة في كلام الحكماء منها
انهم عرفوا الجسم بما يقبل الابعاد الثلثة لذاته بناء على
انه في بادي النظر هو الصورة ثم عند اقامة البرهان على
تركبه من الهيولى على تركيبه وهو الصورة ظهران القابل المذكور
جزءه لا هو ومنها انهم ادعوا في اول الامر وجود الزمان
في الخارج وبينوه بانقسامه الى السنين والشهور والايام
والساعات وعدوه من اقسام الكم ثم عند تحقيق الحال صرحوا
بان الزمان المتمدد غير موجود في الخارج بل يمتنع الوجود
فيه وان الموجود فيه هو الآن السيال الذي يرتسم في
الخيال وكذا في الحركة ادعوا في اول الامر وجودها وتقدرها
بالزمان وانطباقها على المسافة وتكمها بكميتها بالعرض
ثم آل التحقيق الى ان الموجود هو التوسط الذي يرتسم
في الخيال ذلك الامر الممتد وانه امر موهوم الى غير ذلك من
النظائر وقد عثرت بعد ذلك على نص من قبيل الشيخ
يشيد اركان ما مهدناه حيث قال في التعليقات كل ما يقال
له انه موجود فانه اذا اعتبر بذاته من غير اعتبار شيء آخر فاما ان
لا يكون موجودا او يكون فالمطلق واجب الوجود لذاته
على القسم الثاني وممكن الوجود لذاته على القسم الاول
وبهذه التسمية لا يقتضي ان يكون ما هو من قبيل القسم الثاني

معنا بمعنى الوجود وليس كذلك بل يعلم ذلك بشيء خارج
عن التسمية ويظهر عند ذلك ان واجب الوجود بذاته
ذات لا يمكن ان يتصور الا موجودة هذه عبارته ولقد
امعنا في الاطناب حتى كاد يفضي الى الاسهاب
لكن دعى اليه الحدب على الطلاب ازاحة لغشاوة الارتياب
عن ابصار اولي الالباب وعرضنا المقصود الحكماء على اذهان
الاصحاب وعذري في تكثير الشقول في الباب انه
مع تلك النصوص مما انحرف بعض الناظرين في هذا
الكتاب عند تصور مقصود القوم عن صوب الصواب
اقول والمحمول في القضية لا يمكن ان يكون مفهوم الوجود
والموجود معا اقول هذا القائل جعل الوجوب كيفية نسبة
الوجود او الموجود فايهما كان محمولا يكفي في تحقق
الوجوب ولا يلزم منه ان يكون الوجوب واسما كيفية نسبة
المفهوم المردد بل ولا جوازه ايضا وان التزم جوازه
فلا محذور فيه اقول فاين هذا من قولك اقول
افتقاره في ذاته الى غيره يستلزم افتقاره في الاقتضاء
ايضا ضرورة ان الاقتضاء فرع الذات فلا يكون واجبا
بالمعنى الثاني لان المعتبر فيه اقتضاء الذات مع قطع
النظر عن غيره كما هو مصرح به في بعض عباراتهم

وهو المتبادر عند الاطلاق ايضا وهذا هو مراد المجيب
لا ما حمله الشارح عليه كيف ولو كان المراد ذلك لكفى
فيه افتقار الوجود الخاص الى علة وكان قوله فيكون عارضه
آه حشوا محضا قوله يلزم حينئذ ان يكون ذات البارى
موجودا بوجودين لا يخفى عليك بعد ما سبق ان ذات الواجب
تعالى موجود بذاته بمعنى ان حقيقته المتشخصة بذاتها بحيث
لا يمكن تحليله الى شئ ووجود بل هو وجود بحت باعتبار موجود
بحت باعتبار بخلاف غيره من الماهيات كما لا يمكن تحليلها ايضا
الى ماهية وتشخص فهو موجود بذاته متشخص بذاته فليس هناك
الا هوية بسيطة بعينها في الاعتبار نسب مختلفة سمى باسماء
مختلفة باعتبار تلك النسب مثلا هو باعتبار انه يترتب
عليه الآثار موجود وباعتبار انه بذاته منشأ ذلك الترتب
وجود كما انه باعتبار انه يمتنع فرض الشركة فيه متعين و
باعتبار ان ذاته منشأ ذلك الامتناع تعين واعتبر
مثل ذلك في سائر صفاته مثلا هو باعتبار انه ينكشف عليه
الاشياء عالم وباعتبار ان ذاته منشأ ذلك الانكشاف
علم وكذا في القدرة والارادة والى مثل هذا اشار
الشيخ ابو نصر في تعليقاته حيث قال واجب الوجود علم
كله قدرة كله ارادة كله يعنى بذلك ان ذاته علم باعتبار

للعقل هم

وهى بعينها قدرة باعتبار وليس هذا الا ان شيئا منه علم و
شئ آخر قدرة حتى يلزم التركيب في ذاته ولا ان شيئا فيه
علم وشيئا آخر فيه قدرة حتى يلزم التكثر في صفاته الحقيقية
بل انما ثمة امر واحد لا مزيد عليها لا يقال هنا احتمال آخر وهو
ان يكون الوجود جزءا منه لانا نقول المقسم هو مرتبة
الموجود والوحدة معتبرة في هذا المقسم ومرتبة
الموجود الذي ذكرتم مركبة من مرتبتين فان مرتبة احد
جزئيه انه عين الوجود ومرتبة الجزء الآخر لا تخلو من احد القسمين
الاخيرين فيخرج عن المقسم لتقييد الوحدة فتامل
ولا يخفى على ذى مسكة الى قوله التى هى حال الواجب
قد تقرر بما تكرر معنى كون وجود الواجب عينه وتبين انه
ليس وجود الممكنات عينها بهذا المعنى فان العقل يحللها
الى ماهية ووجود ولذلك يشك في وجودها بعد تصورها
بالكنه ولا ينافي ذلك عدم زيادة الوجود عليها في الخارج
كما لا يخفى فظهر كون هذه المرتبة اعلى في الموجودية
اقول ان هذه القسمة الثلاثية تكون قسمة للشئ الى نفسه
والى قسيمه يمكن حمل القسمة على الترديد كما هو الظاهر من
وضعها بمنع الخلو مع قوله في الممكنات اذ لو كان مراده
التقسيم لقال في الممكن لان التقسيم للمفهوم لا للافراد

وهذه احتمالات

لا محال فيكون ترديد الشيء بين نفسه وغيره لانا نقول
مراده ان هذا الترديد في الماهية الممكنة يكون على سبيل
منع الخلو والاظهر ان لا يؤخذ بعنوان الامكان
اقول لم يرد بتصادق الوجوب المطلق فيه بحث اما اولا
فلانه اذا تصادق وجوب الوجود وامتناع العدم
ماخوذين بالاضافة الى ذات واحدة كما قرر يلزم تصادق
الوجوب المطلق والامتناع المطلق ضرورة ان صدق
المقيد على المقيد يستلزم صدق المطلق على المطلق في
الجملة والجواب ان مراده نفي تصادقهما على سبيل الحمل
المعتبر في القضية الطبيعية وهو غير لازم من تصادق
المقيدين لا يخفى ان تصادق المقيدين ليس بطريق الحمل في الطبيعية
بل بالحمل المتعارف والاولى ان يقال اراد نفي التصادق
الكلي في المطلقين واثباته في المقيدين ويحصل
كلامه انه لم يرد ان مطلق مفهوم احدهما صادق على
مطلق مفهوم الاخر كليا بل انما يتصادقان كليا اذا اخذا
مقيدين بالاضافة الى ذات واحدة كما في المثال المذكور
فان القيام عند مجيء عمرو وزيد مثلا يصدق عليه انه
بالنسبة الى العدو اكرام وبالنسبة الى الولي اهانة فان معنى
الاكرام هو الفعل المبني عن كرامة متعلقه والاهانة

الفعل

الفعل المبني عن اهانة متعلقه والقيام المذكور دال على
اكرام عدوه وهوان وليه فيكون اكراما بالنسبة
الى العدو واهانة بالنسبة الى الولي وانت خبير بان
التصادق الكلي في المطلقين لازم من التصادق الكلي
في المقيدين لانه اذا كان كل وجوب وجود ماهية
امتناع عدم تلك الماهية وبالعكس كان كل وجوب
وجود امتناع العدم وبالعكس فلا فرق بين المطلقين
والمقيدين ثم لا يخفى ان التصادق في مثل هذا الامور
على الاضافة الى ذات واحدة فان تعظيم زيد عدو عمرو يكون
اهانة عمرو ويحكم احد المتعاملين بان ذلك
واما ثانيا فلما تبين من ان ذلك انما يعقل في شيء
محل النزاع اذا كان هناك شيء يكون بالقياس الى الوجود
وجوبا وبالقياس الى العدم امتناعا وذلك
كما نحن فيه واما ثالثا فلان لقائل ان يقول في المثال المذكور
الاكرام هو الفعل الدال على الاكرام مع الاشعار به
فالقصد معتبر في مفهومه وكذا القصد الى الاشعار بالهوان
معتبر في مفهوم الاهانة فلا يتصادقان واطلاق
اهل العرف ربما يكون بطريق المسامحة فان قيل
كلام الشارح منع وما ذكره من المثال سند له

فذلك ايضا صح

فالكلام عليه غير مفيد صح



ان يقول بل كلام المستند منع وما ذكره في صورة
الدليل سند والامر في مثل ذلك هين والجواب ان
هذه المناقشة لا تجدي نفعا لانه يصدق على الاسم
المذكور الفعل الدال على كراهة الاعداء وكذا الفعل
الدال على هوان الاولياء وذانك المفهومان آيلان
للاشتقاق متغايران متصادقان مع ان احدهما
متعلق بالاولياء والاخر بالاعداء سواء كان لفظا
الاهانة والاكرام موضوعين بازائهما في عرف اللغة
ويكون مغايرة القصد شرطا لا او اخذا في مفهوميهما
او موضوعين بازاء المجموع المركب منهما ومن القصد فان
ذلك القدح في الموجود اقول فيه نظر ايضا اذ
فيه ايضا نظر بحثيه واعترض عليه اذ المراد
بالصدق الصدق بحسب الحمل اشتقاقا وهو صادق
اشتقاقا على المعدوم لا لكون ممكن الوجود اذ لو كان
ممكن الوجود ولم يمكن اتصاف المعدوم به لان الاتصاف
به على فرض كونه ممكن الوجود انما يحصل بوجوده
الموصوف ووجوده فيه فرع وجوده وقد فرض
معدوما كيف ولو جوز ذلك لزم تجويز كون المعدومات
متصفة بالسواد والبياض وغيرهما من الامور الممكنة المعدومة

نفعا

المقصود

مع المعدوم

وهو سفسطة ظاهرة كما سنذكره الشارح في شرح قوله لزم
امكان الواجب لا يقال ما ذكره هو اتصاف الموجود
بالسواد المعدوم وهو ظاهر البطلان وما نحن فيه
هو اتصاف المعدوم بالسواد المعدوم ولا استحالة
فيه كما سبق من الشارح في بحث ثبوت المعدوم
لانا نقول نعم هو ان التزام اتصاف المعدومات الثابتة
ليس سفسطة حتى يستغني عن البرهان في ابطاله فلا تمام
البرهان على امتناع ثبوت المعدومات ظهر بطلانه
وايضا الاتصاف المفروض ههنا انما هو على وجه
لا يظهر آثاره كما في اتصاف المتخيل بالصفات المتخيلة له و
كلامنا في ان المعدوم لا يتصف بها اتصافا يكون مظهر
الآثار كاتصاف الموجود بعينه من غير تفاوت في الاتصاف
فان اتصاف المعدومات والموجودات بالامكان
سواء من غير تفاوت اصلا كما يشهد به البديهة كيف
تقرره او لا يمكن ان يقال لو كان الامتناع
موجودا لكان ممتنعا بل يمكن فان الامتناع
على تقدير وجوده موقوف على موصوفه اعني الممتنع
والموقوف على المحال محال ولما كان وجود الامتناع
محالا جاز ان يستلزم ما ينافيه كما مر مثله حيث تحقق

بالصفات المعدومة الثابتة

علاقة اللزوم كما ظهر ولمانع ان يمنع كون الموقوف
على المحال لذاته محالا لذاته غاية ما في الباب ان
يكون محالا بالنظر الى الموقوف عليه فان تعاقب
المعلول الاول مع انه ممكن يتوقف على استغناء الواجب
وهو محال لذاته ودعوى ان امتناع الموصوف
بخصوصه يستلزم امتناع الصفة وان لم يستلزم امتناع
الموقوف عليه كليا امتناع الموصوف ممنوع الى ان
يقوم البرهان قوله لانه صفة آه لا يخفى ان المحال
قد يحتاج اليه المحل كالصورة بالنسبة الى الهيولى وكلية
الكبرى ممنوع قوله فان الصفات قد يكون عدمية مع
اتصاف الموصوفات بها في نفس الامر بل في الخارج تحقيق
ذلك ان معنى الاتصاف في نفس الامر او في الخارج هو ان
يكون الموصوف بحسب وجوده في احدهما بحيث يكون
مطابق حمل تلك الصفة عليه ومصداقه ولا شك ان هذا
المعنى يقتضي وجود ذلك الموصوف في ظرف الاتصاف
اذ لو لم يوجد فيه لم يكن هو من حيث ذلك الوجود مطابق
الحكم ولا يقتضي وجود الصفة فيه بل يكفي كون الموصوف
في ذلك النحو من الوجود بحيث لو لاحظه العقل صح له انتزاع
تلك الصفة عنه مثلا مصداق الحمل في قولك زيد

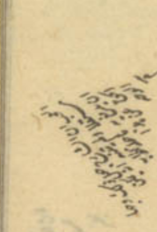
اعمى هو زيد بحسب وجوده في الخارج فانه في ذلك الوجود
على وجه يصح للعقل انتزاع العمى عنه اي تباين بينه و
بين البصر فيجده مسلوبا عنه العقل اتيا له بالقوة القريبة
فيحكم عليه بانه متصف بالعمى حكما صادقا لوجوده في
الخارج على وجه يصح للعقل انتزاع تلك الصفة عنه والحكم
بثبوتها له وظاهر ان صدق هذا الحكم لا يستدعي ثبوت
امر سوى الموصوف المعين على الوجه الخاص اولا حظ للسلب
من الوجود الخارجي الا انه منتزع عن امر موجود في
الخارج وقس على ما ذكرنا الحال في الاتصاف الذهني
فان مصداق الحكم بكلية الانسان هو وجوده في الذهن
على وجه خاص يصير مبدءا لانتزاع العقل الكلية منه
ثم حمله عليه اشتقاقا فمعنى كون الخارج او الذهن ظرفا
للاتصاف هو ان يكون بوجود الموصوف في احدهما منشأ
لصحة انتزاع العقل وذلك الاتصاف منه بل ان يكون
الموصوف باعتبار هذا النحو من الوجود هو الواقع الذي
يعتبر فيه مطابقة الحكم ولا مطابقته له فان زيدا الموجود في
الخارج هو بعينه مطابق الحكم عليه بالعمى وغيره من الصفات
التي يتصف بها في الخارج سواء كانت موجودة فيه اولا
والانسان من حيث انه موجود في الذهن هو الواقع

المحكي عنه بالحكم عليه بالكلية وغيرها من الصفات الذهنية
وبالجملة هذا معنى محصّل عند العقل السليم لا الفعال الا الاتصاف
نسبة فلو اقتضى وجود الموصوف لاقتضى وجود الصفة
لانا نقول مطلق تحقق الاتصاف يستدعي مطلق تحقق الطرفين
وكذا التحقق في الخارج او في الذهن يستدعي تحقق الطرفين فيه
لكن الاتصاف فليس متحققا في الخارج حتى يلزم تحقق الصفة
فيه بل هو متحقق في الذهن وهو يستلزم تحقق الطرفين في الذهن
واما استلزام الاتصاف في الخارج تحقق الموصوف في الخارج
فمن حيث ان الخارج ظرف له فان هيهنا كما مر وان يكون
ذلك الشيء بحيث ذلك النحو من الوجود بحيث يصح ان يحكى عنه
بهذا الحكم فان قلت قد صرح الشيخ في الفصل الخامس
من الهيات الشفاء بان ما لا يكون موجودا في نفسه يستحيل
ان يكون موجودا لشيء قلت غرضه ان ما لا يكون
موجودا في نفسه اصلا يستحيل ان يكون موجودا لشيء
ومحقق وكلامنا في ان وجود الشيء لغيره في الخارج
بمعنى كون ذلك الغير متصفا به فيه لا يستدعي وجوده
فيه وان استدعاء وجوده مطلقا لا ينافي ذلك كما اشرنا
اليه والذي يدل على ان مراد الشيخ ما ذكرنا انه استدل
به على ان المعدوم المطلق لا يخبر عنه حال الان معنى قولنا

المعدوم

المعدوم كذا ان وصف كذا موجود للمعدوم فلا بد
من ان يكون ذلك الوصف موجودا في نفسه او معدوما
فان كان موجودا فيكون للمعدوم صفة موجودة واذا
كانت الصفة موجودة بالموصوف موجودة لا محالة
فالمعدوم موجود هذا خلف وان كان معدوما فكيف يكون
المعدوم في نفسه موجودا للشيء فان ما لا يكون موجودا
في نفسه يستحيل ان يكون موجودا للشيء هذا موضع الحاجة من
كلامه وحاصله ان المعدوم المطلق لا يخبر عنه لان الوصف
المخبر به عنه ان كان موجودا في نفسه بنحو من انحاء الوجود
كان الموصوف موجودا بالاولى وان كان معدوما
مطلقا لم يمكن ثبوته لغيره لان ما لا تحقق له اصلا لم يمكن
انتسابه الى شيء ما فان قلت الوصف ثابت للغير في
الخارج وهو موصوف بالثبوت فيه للغير فيكون موجودا فيه
بناء على ما ذكر المعترض قلت الخارج هيهنا ظرف للثبوت
الذي هو المحمول لا للاتصاف فان الاتصاف بذلك انما
هو في الذهن ولقد افضى الكلام بنا الى الاطناب
لما وقع فيه من الارتياب والله الموفق للصواب
ولا شك ان الامور الصفة اذا كانت معدومة
لا يمكن اتصاف الموجود بها الامور العينية اذا كانت

معدومه لا يمكن اتصاف الموجود ولا المعدوم بها اتصافا
يترتب عليه الآثار فانه كما لا يمكن اتصاف الجسم الموجود
بالبياض المعدوم اتصافا يترتب عليه تفريق البصر كذلك
لا يمكن اتصاف الجسم المعدوم به ذلك الاتصاف واما
الاتصاف الذهني الفرضي كما في تخيل الجسم الابيض فيجري
في الموجود والمعدوم فانه كما يمكن تخيل الجسم المعدوم
ابيض كذلك يمكن تخيل الجسم الموجود ابيض مع انتفاء
البياض عنه في الواقع وقد سبق الى ذلك اشارة
قوله والحق في الجواب اه لا يخفى بعد ما تقرر من ان
وجود الواجب عينه عدم تمشي هذا الجواب كيف ولو كان
الذات علة لوجوبها لكانت متقدمة بالوجوب على وجوبه
ضرورة تقدم العلة في الوجوب على وجود المعلول ووجوبه
وتفصيله اشرح بكون الذات متقدمة بالوجوب على وجود
الوجوب اعني يكون اتصاف الذات بالوجوب سابقا
على وجود الوجوب ووجود الوجوب متقدم على اتصاف
الذات به او موعينه على تقدير كونه من الامور العينية فيكون
اتصاف الذات بالوجوب متقدما على اتصافها بالوجوب
بهذا خلف ولمانع ان يمنع تقدم وجود الصفة العينية
على الاتصاف بها وعينية له وان ثبت استلزام الاتصاف



له ولا يخفى الحق على المنصف قوله والصواب ان يمنع
قد تشبث بها ما اذا عطف على نفي الموضع لنفي
فان عدم المعلول الاول اه ههنا نكتة وهي ان امكان
الملزوم بدون امكان اللازم يستلزم امكان وجود
الملزوم بدون وجود اللازم وهو ينفي الملازمة بينهما و
الحل ان امكان الملزوم انما هو بالقياس الى ذاته
وهو يستلزم امكان اللازم بالقياس اليه اعني ذات
الملزوم لا امكانه بالقياس الى ذاته ولا تتوهمن ان هذا
قول بالامكان بالغير فان ذلك ان يجعله الغير بحيث
يستوي نسبة ذاته الى الطرفين وما نحن فيه امكانه
بالقياس الى الغير لا امكانه في ذاته بسبب الغير وشتان بينهما
قوله محتاج الى سبب متقدم عليه بالوجود والوجوب
لقائل ان يقول جد لا تقدمه عليه بحسب الاتصاف مسلم وانما
بحسب وجود الوجوب فلا كلام والحق ظاهر لا تامله
قوله لكان ممكنا لما ذكرنا قوله من ان الصفة و
الصفة مفتقرة الى الموصوف وقد مر فيه كلام
قوله والجواب ان اتصاف الذات بصفة في الخارج
او في نفس الامر اه قد مر في تحقيقه كلام ولا بأس بان نزيده
بيانا فنقول لا يرتاب عاقل في ان الاتصاف ليس

في الخارج

ليس من الامور الموجودة في الخارج فان الموجود في الخارج
هو الجسم الابيض مثلا ثم العقل اذا لاحظه بقوته المميزة
وجد فيه جوهرا قائما بذاته وبياضا فقايس بينهما
وحصل فيه النسبة القيامية وليس في الخارج الا
الجسم والبياض لكنهما في الخارج على وجه يصح للعقل
الحكاية عن حالهما هناك بكون الجسم متصفا بالبياض
فمطابق الحمل ومصداقه في قولك الجسم ابيض هو
ذات الجسم والبياض الحال فيه دون البياض العام
بغيره فانه لا مدخل له في مطابق هذا الحمل وقد يكون
مطابق الحمل ومصداقه حصة الموضوع من عرضه او
امر آخر موجود معه في الخارج كقولك زيد انسان فان
مطابق الحمل هناك ذات زيد فان العقل ينتزع منه
الانسان ويحمله عليه وكذا في سائر الذاتيات وقد يكون
ذاته مع امر مباين له كما في قولك السماء فوق الارض
فان المصداق فيه هو ذاتهما فقط بناء على عدم
تحقق الفوقية في الخارج وكذا في سائر الاضافات
الاعتبارية واما حمل العدميات كما في زيد اعمى فان
مطابق هذا الحمل وجود زيد في الخارج على وجه ليس
مصحوبا للبصر فليس في الخارج ههنا زيد وعمى

بل الموجود فيه هو زيد فقط الا ان العقل يحتاج في هذا
الحمل الى ملاحظة امر زائد عليه وهو البصر والمقايسة
بينهما لعدم مصاحبته لبدنه فهو من حيث انه ليس في
الخارج الا ذات الموضوع يشبه حمل الذاتيات ومن
حيث انه يستدعي ملاحظة امر خارج عن الموضوع والمقايسة
بينهما يشبه حمل الاضافات فظهر ان مطابق الحكم الحملي
قد يكون ذات الموضوع فقط وقد يكون ذات الموضوع
مع مبدا المحمول وقد يكون ذاته مع امر آخر مباين له
ولذلك ترى الشيخ يعبر عن التصديق بان يحدث في
الذهن نسبة صورة التاليف الى الاشياء انفسها
بانها مطابقة لها من غير تعيين لتلك الاشياء المنسوب
اليها ومن قال ان النسبة الذهنية مطابقة للنسبة
الخارجية فكلامه مأول بما ذكرنا او مردود واذا تحققت
ما مهدناه لم يبق لك ريبة في ان اتصاف الذات في
الخارج مثلا بصفة لا يستلزم وجود تلك الصفة في
ظرف الاتصاف ولا في انه يستلزم وجود الموصوف
فيه نعم في تأخره عن وجود الموصوف نظر قوله
ويمكن الجواب بان الاظهر ان الموصوف بالصفة الممكنة
اولى بان يكون ممكنا اه وتحرير ما يعني بتفصيله وجه

في بعض النسخ بعد قوله لم لا يجوز ان يكون ممتنعا بالذات
هي قوله اعني ممتنع العدم ولا حاجة اليه بل لعله سهو من
تصرف الناظرين في الشرح فانما هو ممتنع العدم او واجب
وظاهر ان مقصود المستدل بقوله فيكون موصوفا بهما او
بان يكون ممكنا الامكان العام المقيد بطرف الوجود
فيشمل الواجب فلا يرد عليه ذلك على انه لو اراد الامكان
الخاص لكان منعا لانحصار او على التقدير يلزم وجوب
الممتنع وهو فحش قوله والحق ان المراد بهما اه وح
لا لزوم لكن امتناع العدم بوجود الامتناع المبحوث عنه هنا
اعني امتناع الوجود فلا يتم الانقطاع قوله لانه صريح
في منع الملازمة انت تعلم ان الملازمة التي ادعاها
المستدل انما هي بين عدم الفرق والثبوت لا بين الفرق
والثبوت وكلام الشارح يدل على منع الملازمة بين الفرق
والثبوت وهي غير الملازمة التي ادعاها المستدل
فيصير اجنبيا عن البحث خارجا عن التوجيه والظاهر
ان مقصود هذا القائل ان المراد ان المتحقق نقيض المعدوم
وهو الفرق وهو لا يستلزم ثبوت الامكان فليس كلامه منعا
للملازمة بل منعا لثبوت المقدم وهو لا يتحقق نقيضه
الا انه زاد عليه انه لا يستلزم مدعى الخصم بل اوضح برد عليه

اذ قوله لا انه يدل العبارة على ثبوت الفرق بينهما غير ظاهر
بل صريحها مجرد ان الفرق لا يستلزم الثبوت
والظاهر على هذا التوجيه ان يقال وفرق بين نفي
الامكان والامكان المنفي فلا يلزم ثبوته قوله
لانه لا يلزم من قطع النظر عن الغير ارتفاع امكان الممكن اه
ظاهر ان مراده انه على تقدير انتفاء الغير يرتفع قوله
امكانه ومثل هذه المسامحة ليس بعزيز في كلامهم
لانا نقول يجوز ان يكون ذلك الغير واجبا اه
انت خبير بان امتناع الانفكاك حينئذ بكون الغير واجبا وكون
بالنظر الى ذات الممكن ممكنا اه قوله اقول فيه بحث
لان استواء الوجود اه ذكر السيد قدس سره هذا في اثبات
اصل المدعى ولم يلتفت الى ذكره في دفع الاعتراض عن
الوجه الاول نظرا الى انه يكفي في اثبات الدعوى
بدون الاستعانة بلزوم الانقلاب فالاولى ان يتمسك
به ابتداء ولم يرد ان هذا الاعتراض لا مدفع له بل
حيث كان الاولى ولم يتنبه للصواب فقد اشعر بانه يمكن
دفعه الا انه لما كان فيه تكلف وتطويل بلا طائل لم يلتفت
الى ذكره صريحا بل اومى اليه ايماء لطيفا والشارح
رحمه الله لم يأخذ كلامه على هذا الوجه فرده في الحاشية بانه لو

عن ان عدم تعدد الاستواء يدفع بهذا الاعتراض و
تعجب من ذلک واشد العجب من الشارح کیف غفل
عن ذلک وجوز تسبة مثل هذا الذهول الیه قدس سره
ثم انه غیر الاولی الی الصواب مع ان الاولی هو اللائق
بسیاق کلامه لانه لما تم الوجه السابق لم یکن خلاف الصواب
ولو تعاکس کلاهما فی خط الاولی والصواب لکان
لکلام الشارح وجه فتدبر قوله والا توارد العلتان
علی معلول واحد شخصی آه اقول لم لا یجوز ان یکون استقلال
الذات فی علیة الاستواء بل اصل علیته مشروطا بانتفاء
الغیر فاذا وجد ذلک الغیر لم یکن علیته مستقلة
بل لم یکن علة اصلا فلا یلزم توارد العلتین المستقلتین
کما فی اعدام اجزاء المرکب فان کلا منها علة مستقلة
عند الانفراد واذا اجتمع عدة منها لم یبق استقلال الکل
فان قیل حینئذ لا یکون ممکنا لان امکانه مستند تارة
الی الذات بشرط انتفاء الغیر وتارة الی الغیر فلا
یزال للغیر مدخل فی امکانه واذا لم یکن ممکنا ذاتیا کان
اما واجبا بالذات او ممتنعا بالذات وقد تبین بطلانهما
وانما الکلام فی الممکن الذاتی لا یقال انتفاء الغیر شرط
لکون الذات علة تامة للامکان لا لنفس الامکان فانه

وهی لبهذا المطلب احسن من هذه المقدمات کما یظهر بالتامل الصادق صح

محقق سواء وجد الغیر او انتفی فنسبته الی وجوده وعدمه
علی سواء فلا یتوقف علی شیء منهما لانا نقول او لم یکن
للغیر وجودا وعدما مدخل فی علیة الامکان کان الذات
مطلقا علة تامة فلا یکون علیة التامة مشروطة بعدمه
وهو ظاهر وایضا فلا یکون ممکنا للغیر اذ لا مدخل للغیر فی
امکانه ومن ههنا یلوح ان ما قیل فی الاعدام المیسر ذلک
بل الحق ان علة عدم المعلول عدم احد علله وهو امر واحد
لا تعدد فیه بحسب نفسه وان تعدد افراده لکنها لیست
عللا بخصوصها بل العلة هی القدر المشترک قلت ان ارید
بالممکن الذاتی ما لیس ضروری الوجود لذاته ولا ضروری
العدم لذاته فهو اعم من ان یکون انتفاء الضرورة الذاتیة
معلولا للذات او لغیره وعلی التقدیر ان یکون معلولا لغیره لا یلزم
لا یلزم الانقلاب لانه لیس واحدا من الواجب لذاته و
الممتنع لذاته وانما یلزم لو ثبت ان الشیء لا بد ان یکون
احد طرفی النسبة ضروریا له بحسب ذاته او یکون ذاته علة
لسلب الضرورة الذاتیة وهو ممنوع لجواز ان یکون انتفاء الضرورة
الذاتیة معلولا لغیره وان ارید بالممکن الذاتی ما یکون ذاته
علة لسلب الضرورة الذاتیة من الطرفین احتمل حصر المواد
فی الثلاث اذ یتعین حینئذ الشیء اما ان یکون وجوده ضروریا

لو بحسب ذاته او عدمه ضروريا له كذلك او يكون ذاته
علة لسلب الضرورتين الذاتيتين ولا شك في تجويز
العقل ان يكون سلب الضرورتين معلولا للغيره ومن هنا
يعلم انه يمكن ان يمنع ابتداء لزوم توارد العلتين اذ لم
يثبت كون الذات علة بعد ويمكن الاشارة بانه لو كان معلولا
للغيره لكان هو بحسب ذاته جائزا ان يكون ممكنا وان
يكون واجبا لذاته او ممتنعا لذاته وهو محال لان امكان
كونه واجبا لذاته او ممتنعا لذاته مشتمل على التناقض
وايضا يكون على تقدير عدم تاثير الغير فيه امر مغاير للذات
ولا معنى لكون الشيء بسبب الغير واجبا لذاته او ممتنعا لذاته
هذا والاشبه ان المص بعد ما حقق ان الشيء قد يكون واجبا
للغيره او ممتنعا للغيره مع انه ليس كذلك بحسب الذات بين
ان مثل ذلك لا يجوز في الامكان بان يكون بشرط كونه على
حال من احواله ممكنا وبدونه ممتنعا او واجبا على قياس
كون الشيء بشرط مقارنة وجود العلة او المعلول او
انتفائهما واجبا او ممتنعا وبدونهما ممكنا ولا اعتبار في
الامكان الغير على هذا الوجه فان ما يعرض كونه بشرط ما ممكنا
فهو لا بد ان يكون ممكنا في ذاته اذ لو لم يكن ممكنا في ذاته لم
يكن بحسب حال من احواله ممكنا والا لزم الانقلاب فان

واجبا بذاته او ممتنعا بذاته
وكلاهما مستحيلان لان
سلب تاثير الغير فيه

قلت اذا اعتبر الواجب من حيث الاضافة الى ممكن
لكونه مبدا لزيد مثلا كان بهذا الاعتبار ممكنا مع
انه واجب بذاته فقد تحقق الامكان بالغير في الواجب بالذات
على منوال تحقق الوجوب بالغير والامتناع بالغير في
الممكن بالذات قلت ما يجب للواجب بالذات هو وجود
ذاته ومع هذا الاعتبار وجود ذاته باق على وجوبه الذاتي
فان الواجب من هذه الحيثية يجب وجود ذاته لذاته
نعم لا يجب وجود ذاته المقيدة به وهو غير واجب بذاته
فما هو واجب بذاته لم يصر ممكنا بالغير بخلاف الممكن
اذا صار واجبا او ممتنعا للغيره فان الممكن الماخوذ
مع وجود العلة مثلا يجب وجود ذاته وهو ممكن بالنظر الى ذاته
وعدم صار نفس ما هو ممكن بذاته واجبا للغيره فتامل في
اطراف الكلام تحيط بحسنه المعام والحق انه ان اريد
بالامكان بالغير قياسا على الوجوب بالغير ان الوجوب ضرورة
الوجود والامتناع ضرورة العدم والامكان لا ضرورتهما
فالوجوب بالغير هو اقتضاء الغير ضرورة الوجود والامتناع
بالغير هو اقتضاء الغير ضرورة العدم فيكون الامكان
بالغير ما يكون معناه اقتضاء الغير لا ضرورتهما و
ذلك ظاهر والشارح يحمل معنى الضرورة وتفسير الوجوب

بالغير باقتضاء الغير الوجود والامتناع بالغير باقتضاء الغير
العدم ثم قاس الامكان الغير عليهما فجعله لا اقتضاء
الوجود والعدم وليس كذلك على ما عرفت نعم القياس
على الامكان بالذات يقتضي ان يكون معناه ما ذكره فان
الامكان بالذات هو ان لا يقتضي الذات وجوده و
لا عدمه لا ان يقتضي احدهما وتريحا والا لكان ممتنع
الطرفين لذاته ثم لا يخفى ان المقصود بالامكان الغير ههنا
هو المعنى الاول فلا حاجة الى الكلام الطويل الذي
المبتني على المعنى الثاني بل هو الامكان القياس الى الغير
لا الامكان الغير كما اشرنا اليه من قبل وعند اعتبارهما
الى الوجود والعدم بالنظر اليها آه فيه بحث لانه قد
صرح ههنا بان الوجوب بشرط الوجود وجوب بالغير
ولا شك انه يشمل الواجب بالذات ايضا اذ اخذ مع الوجود
وقد صرح بذلك فيما بعد بقوله لا يخرج عنه قضية فعلية
فيلزم ان يكون الواجب لذاته واجبا بالغير وهو ينافي
قوله ومعروض ما بالغير منهما ممكن فلا بد من تخصيص ما بالغير
بالسابق اما مطلقا او حيث حكم باستلزامه للامكان و
الثاني اظهر كيف لا واللاحق لو لم يكن بالغير وظاهر انه ليس
بالذات لزم الواسطة بين الذاتي والغيري

ولا حلول الصورة في هيولاتها لانها مجردة فما البرهان
انما قام على وجود جواهر مجردة عن المواد الجسمانية لا عن مطلق
المحال اذ لم يقم برهان على امتناع حلول تلك الجواهر
بعضها في بعض بل ذلك محتمل كما هو المشهور وسينقله
الشارح عن الامام في تقسيم الجواهر فالتجرد لا ينافي حلولها
في المحل مطلقا والاولى التمثيل بالهيولى والاجسام
فانها ممكنة مع انها غير ممكنة الحلول في غيرها وكذا
المحل الاخير والمركب من الحال والمحل في الجواهر
المجردة على تقدير جواز الحلول فيها وسيجي لهذا المقام تحقيق
فانتظره بل في نسخة اخرى واجيب ان العلم بالمعلول
المعين لا يستلزم آه ان اراد ان استلزامه للعلم بالعلة المعينة
ليس كليا لتخلفه في بعض المواد فهو لكنه لا يجدي في المطلوب
لجواز كون العلم ببعض المعلولات بخصوصه يستلزم العلم بالعلة
المعينة ويكون الامكان من هذا القبيل وان اراد انه لا شيء
من المعلولات يستلزم العلم به العلم بالعلة المعينة فممنوع
ان يشعر الى ان يتوهم عليه الدليل قوله وكونهما معلولي
علة واحدة يرد عليه مثل ما مر بل لانا نقول قد يكون
لزوم بعض المعلولات لعللها الظاهر ان يبدل اللزوم
بالاستلزام لان الاستدلال بالمعلول على العلة يتوقف على

في تلك النسخة صح

باحد المعلولين على الآخر بواسطة العلة

استلزامه لها لا لزومه لها كما لا يخفى قوله اذا جاز
كون بعض المعلولات مستلزما لعللها لزوما بينا فيستلزم
العلم بذلك البعض من غير ضميمة العلم بحصول العلة يجوز
ان يكون الامكان معلولا للافتقار ويستلزمه بالاستلزام
البين فيستلزم العلم به العلم بالافتقار فلا يتم الاستشهاد
على كون الامكان علة للافتقار بما ذكره قوله ولذا
ترانا نتنفر من صوت الخشب فانه يدل على انه ارتكز في طبعنا
ان حدوث الصوت المخصوص لا يكون بدون مرجح
يقتضي وجوده وهو الخشب اذ لو جاز عندنا ترجح احد المتساويين
بدون مرجح لجاز وجود ذلك الصوت بدون الخشب
بل بدون ما يقتضيه مطلقا فلم يستلزم الصوت عنده
وجود الخشب ولم نتنفر قوله وعورض بان الامكان
الظاهر ان يقول نوقض فانه لا يدل على نقيض هذا المدعى
بل على نقيض مدعى آخر لهم فالدليل جار فيه مع تخلف المدعى
عندهم قوله واجيب بان الامكان آه حاصله ان الحدوث
كيفية النسبة الفعلية فيتأخر عن الاتصاف بالفعل بخلاف
الامكان فانه كيفية للنسبة مطلقا فان قلت النسبة
الفعلية ايضا ممكنة قلت نعم لكن لا يتوقف اتصافها
بالامكان على تحققها بالفعل بخلاف اتصافها بالحدوث

قوله واما الحدوث فلا يوصف به الماهية قوله
هذا انما يتم اذا كان مرادهم كون الحدوث بالفعل علة
للحاجة ويستبعد ان يقول به عاقل اما لو ارادوا ان
علة الحاجة كونه بحيث لو وجد لكان حادثا فلا لان هذه
الحيثية لا يتأخر عن الوجود فلا يلزمهم تقدم الشيء على نفسه
وما قيل من انه اذا فسر الحدوث بذلك يلزم ان يكون
المعدوم الممكن حال عدمه حادثا كما كان ممكنا مدفوع
مندفع بانه انما يلزم جواز اطلاق الحادث عليه
بمعنى الحيثية المذكورة ولا فساد فيه ولا نسلم
ان ذلك اصطلاح جديد بل هو مسامحة في المعنى الاصطلاحي
نظير ذلك ان قدماء الحكماء فسروا الجوهر بالموجود لا في
موضوع ثم فسر المتأخرون منهم الموجود في لا موضوع
بما هو بحيث لو وجد لكان لا في موضوع وليس هذا اصطلاحا
جديدا في الموجود قوله لكنه لا يجوز بمنافاته مقتضى
ذات الممكن آه هذا انما يتم اذا كان اقتضاء
الذات رجحان الطرف الراجح على سبيل الوجوب اما
اذا كان اقتضاؤه له على سبيل الرجحان ايضا فلا لان
الخصم ان لم يسلم ان ما ينافي مقتضى ذات الممكن اولويته ممتنع بالنظر
اليه فان اصل النزاع انما هو في جواز اقتضاء الممكن

مع انه يمكن ان يقال المراد ما له حدوث
بالقوة فيندفع هذا
التوهم راسا فتأمل منه

اولوية احد الطرفين مع عدم امتناع الطرف الآخر
فقول الخصم لم لا يجوز ان يكون اقتضاؤه لتلك الاولوية
على سبيل الاولوية وهكذا الى حيث ينقطع الاعتبار
وجواز رجحان الطرف المرجوح في شيء من تلك المراتب
نظرا الى ذات الممكن لا ينافي اقتضاء ذاته رجحان الطرف
الآخر لان الطرف الراجح في كل مرتبة من تلك المراتب
راجح بالنسبة الى الممكن لا الواجب فلا ينافيه جواز وقوع
الطرف المرجوح جوازا مرجوحا فتأمل وانوار في اثبات
هذا المطلب بما يقتضي رجحان طرف فهو بعينه يقتضي مرجوحية
الطرف المقابل للتضايف بين الراجحية والمرجوحية ومرجوحيته
تستلزم امتناعه لامتناع ترجيح المرجوح وامتناعه يستلزم
وجوب الطرف الراجح لما عرف في الطبقات فتدبر
وما قيل من ان الواجب آه لا حاجة الى هذا التكلف فان
معنى قولهم ما يجب له الوجود من غير التفات الى غيره ان
يكون مع وحدته مستلزما للوجود وذلك لا ينافي الواسطة في
اللزوم فالاولى ان يجاب آه يرد عليه مثل ما
اورد على الجواب الذي اخترعه لان اقتضاء عدم الطرف
المرجوح انما ينافي الامكان اذا كان ذلك الاقتضاء
على سبيل الوجوب بان يكون عدمه واجبا بالنظر اليه

اما اذا كان مقتضيا له على سبيل الاولوية بان يكون اولى
بالنظر اليه فلا بل يكون عدم الطرف المرجوح راجحا
بالنظر اليه وذلك لا ينافي المطلوب بل يحققه واضافه
على قوله واذا جاز وقوع سبب الطرف المرجوح الى قوله
فيجوز ان يزول ما كان بمقتضى ذات الممكن ان المفروض
اقتضاء ذات الممكن اولوية ذلك الطرف على سبيل الاولوية
بمعنى ان يكون ذلك الطرف اولى بالنظر الى
الممكن واولويته اولى وكذا اولوية تلك الاولوية الى
حيث ينقطع الاعتبار فيجوز زوال ذلك الطرف بالنظر الى
الذات جوازا مرجوحا والحاصل ان الاولوية كما يكفي في وقوع
احد الطرفين يكفي في وقوع الاولوية اذ لم يثبت بعد ان
ان الممكن لا يكون احد طرفيه اولى بالنظر الى ذاته ولا
استحالة في جواز زوال مقتضى الذات اذا كان اقتضاؤه
على سبيل الاولوية انما يستحيل اذا كان على سبيل الوجوب
ويلوح بان ذي تأمل ان هذا الوجه قريب المأخذ جدا انما الكلام في
وان لم يمتنع توقف وقوع الطرف الراجح الى وقوع
فلا يكون ذلك الرجحان كافيا لقائل ان يقول كما ان
المهية بمعنى اولوية الراجح بمعنى اولوية عدم سبب
المرجوح فلا توقف وقوع ذلك الراجح على امر خارج

على

عن الذات وما هو مقتضاه لا بد لنفيه من دليل ويرد
قوله فلا يكون الرجحان كافيا انه على تقدير وقوع
سبب الطرف المرجوح لا يبقى الرجحان فاحتياج وقوع
الطرف الراجح الى عدم سبب الطرف المرجوح لا يدل على
عدم كفاية الرجحان وانما كان دالا عليه لو بقي
الرجحان ولم يقع الطرف الراجح اذ الكلام في انه بعد
تحقق الرجحان لا يكفي في الوقوع قوله فرضنا وقوعه
تارة وعدم وقوعه اخرى اه اقول الممكن ما يكون وجوده
وعدمه نظرا الى ذاته جائزا لا ما يجوز وجوده تارة وعدمه
اخرى فانه قد يمتنع ذلك مع كونه ممكنا كما في الزمان
فلا يلزم من استلزام وقوعه تارة ولا وقوعه اخرى المحال
استلزام امكانه لذلك المحال لانه انما يلزم من المفروض
الذي لا يلزم الامكان وايضا هذا الدليل لا يجري في
الامور الآتية فلا يثبت به الدعوى الكلية فافهم
قوله ولقائل ان يقول اه لقائل ان يقول مثل هذا
يجري على تقدير التساوي ايضا فان معنى التساوي
هو الاحتياج الى مرجح ما فلم لا يجوز ان يكون ذلك المرجح
عدم السبب المذكور فان تمسك في دفعه بدعوى الضرورة
في ان المحتاج الى غيره في الوجود لا بد له من مؤثر

ذلك ۱۲

موجود ولهذا احتجوا بان العلة الفاعلية لا يكون علة
تامة لكن ومعه على تقدير الاولوية بهذه الدعوى ايضا
بان يقال اذا ثبت احتياجه الى الغير ثبت احتياجه الى
مؤثر موجود وحكم بتلك المقدمة فان قلت بديهة العقل
انما يحكم بذلك في المتساوي الطرفين دون ما يكون وجوده
اولى قلت له ان يقول اذا جوزتم ذلك على تقدير الاولوية
فلم لا يجوز على تقدير التساوي لا بد لذلك من بيان
والتفصيل ان الخارج المحتاج اليه ان كان فاعلا لزم
تجويز تاثير المعدوم في الموجود وان لم يكن فاعلا
لم يكن له فاعل لان ذاته لا يمكن ان يكون فاعلا له لما سيأتي
في كون الوجود عين الواجب فلزم استغناء الممكن المحتاج
الى الغير في الوجود عن المؤثر الموجود وهو يقدح في
اثبات الواجب على تقدير التساوي ايضا على ما سبق قوله
الماخوذ ثم اه مندفع بان غرض المستدل انه على تقدير
الاولوية يحتاج الى غيره فيلزم احتياجه الى فاعل موجود
بواسطة تلك المقدمة التي لولاها لم يتم الاثبات على تقدير
التساوي ايضا قوله لم فرع بان الممكن المفروض ليس
معلولا لشيء اه كيف لا يكون معلولا لشيء وقد فرض
توقفه على عدم سبب عدمه والموقوف على الغير معلول له

ضرورية في كل معلول كلا وغيرها من العلل ولم عبر العلة الفاعلية ۱۲

موجود

وكأنه اراد بالشيء الموجود يعني ليس معلولا الموجود
حتى يكون عدمه مستندا الى عدمه بل هو معلول العدم
فيكون عدمه مستندا الى وجوده ثم لا حاجة الى ذلك
ولا الى قوله ولا استحالة في ان يكون العدم اثر الموجود
بل يكفي ان يقال يجوز ان يكون الخارج الذي يحتاج اليه
الوجود انتفاء المانع كما هو المقرر عندهم فلا يلزم الاحتياج
الى موجود والتحقيق ان علة العدم عدم علة الوجود اما لجميع
اجزائها او بعضها ولما كان من جملة اجزائها
انتفاء المانع كان انتفاؤها قد يكون بانتفاء هذا الانتفاء المستلزم
لوجود المانع فان قلت هذا ايضا انما يتم اذا جوز كون
العدم اثر الموجود اذ لو لم يجز لم يمكن استناد عدم المعلول
الى وجود المانع قلت ليس كذلك فان عدم المعلول مستند
الى عدم العلة ووجود المانع امر مقارن لعدم العلة
وليس علة له ولو سلم استلزامه له فلا يتوقف البيان
عليه اذ يكفي فيه كون انتفاء المانع مما يتوقف عليه وجود
المعلول في الجملة وهو معلول مقرر فلنفرض وقوعه تارة وعدمه
اخرى منه مثل ما سبق في الاولوية الذاتية منع زيادة
على انه بعد تسليم جواز وقوعه تارة وعدمه اخرى بالنظر
الى ذات الممكن يجوز ان يقال انه يمتنع بالنظر الى الرجحان

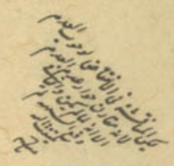
تارة وعدمه معها صح

نقيض ر

الناشي من العلة لان ذلك الرجحان لما كان حاصلا
في جميع ذلك الوقت امتنع تخصيص احدهما بالوجود و
الاخرى بالعدم من دون مرجح اخر فالممتنع انما يلزم
من وقوعه في بعض الاوقات دون بعض فيكون محالا
ولا يلزم من استحالته انتهاء الرجحان الى حد الوجوب
لان مقتضى احد الطرفين اعم من ارتفاعه بالكلية و
من ارتفاعه تارة ووقوعه اخرى ولا يلزم من امتناع الاخص
امتناع الاعم حتى يلزم وجوب الطرف المقابل و
ايضا يمكن ان يقال ان العلة كما تقتضي رجحان احد الطرفين
تقتضي رجحان وقوعه في جميع اوقات الرجحان على وقوعه
في بعض اوقاته دون بعض فلا يحتاج الى مرجح اخر ويكون
معنى الاقتضاء الحاصل كون ذلك اولى بالنظر الى العلة
لا بمعنى الوجوب او لم يثبت بعد ان الشيء ما لم يجب لم
يوجد فيجوز ان يوجد المعلول بالاولوية الناشئة من العلة
فيكون الاولوية حاصلة من اولوية تلك الاولوية وهكذا
الى حيث ينقطع الاعتبار كما انه على تقدير الوجوب ينقطع سلسلة
الوجوبات بانقطاع الاعتبار وايضا هذا الدليل لا يجري
في العلل الآنية بالنسبة الى معلولاتها فلا يثبت به الدعوى
الكلية تا ولا يخفى جريان مثل الوجه الثاني في الاولوية

الذاتية ايضا فاحسن التامل قوله فما لا يلزم الخ
قوله اللازم من عدم الانتهاء الى الوجوب ان يحتاج
الطرف الراجح على فرض وقوعه في بعض الاوقات الى المرجح
دون بعض الى مرجح آخر ثم على فرض وقوعه في
بعض من تلك البعض دون بعض آخر الى مرجح ثالث وهكذا
كلما فرضنا وقوعه في جزء من اجزاء الوقت دون المرجح
جزء آخر يزيد مرجح ومن البين انه لا يجتمع تلك التعاديم
باسرها في الواقع حتى يلزم اجتماع المرجحات الغير المتناهية
في الواقع وذلك ظاهر ولو سلم فيجوز ان تكون المرجحات امورا
عدمية ولئن سلم فبطلانه ممنوع لانها غير مرتبة بل انما يلزم
توقف المعلول على المرجحات الغير المتناهية لا توقف بعض
احادها على بعض قوله الاولى ترك ذكر القسر لتمام المقصود
بدونه اذ الحاصل انه لو كفى الاولوية الخارجية لامكن وقوعه
تارة وعدمه اخرى ولو امكن ذلك لزم اما ترجيح احد
المتساويين او عدم كفاية ما فرض كفاية وهما محالان
فكذا المقدم الاول وهو الكفاية واذا لم يكف الاولوية
لزم الانتهاء الى الوجوب وذلك ظاهر قوله فاندفع
ما قيل انه يمكن ان يقال المقصود ان وجوب العقليات
يقارنه جواز العدم في الجملة كما في الممكنات فيندفع ذلك

ويكون



ويكون الوجوب باقيا على عمومه كما ذكره الشارح فيستلزم
اجراء الكلام المتن من غير اضطراب قوله هذا ادل على
ان المراد آه لا يرد هذا على التوجيه الذي مر لان مقارنة الوجوب
السابق للعدم في الجملة صادق لا يقال ان اريد بوجوب
العقليات جميع افراده انتقض الواجب ووجوب العدم
وان اريد بعض افراده وهو وجوب وجود الممكنات
رجع الى توجيه الشارح لانا نقول المراد بوجوب العقليات
هو الوجوب اللاحق كما اشير اليه والمعنى ان الوجوب
اللاحق قد يقارنه جواز العدم فالوجوب باق على اطلاقه
كما في قوله ووجوب آخر الا ان المقارنة مخصوصة وحينئذ
فالقضية طبيعية او نختار الثاني ونقول لا يرجع الى
توجيه الشارح لان الوجوب اللاحق باق على اطلاقه
والحكم جزئي لا يقال لا يبحث في العلوم عن الطبيعية و
الجزئية لانا نقول كثيرا ما يورد المصنف القضايا في
صورة الطبيعية والجزئية كما في قوله ثم العدم قد
يعرض لنفسه وقوله الوجوب شامل للذاتي الى غيرهما
من العبارات التي لا تحصى وقد صرح الشيخ في الشفاء
بان مسائل العلوم الحكمية قد تكون جزئية نعم لا يكون
اراد بها التمثيل لا الحصر فان الحكماء انه ما يطلب

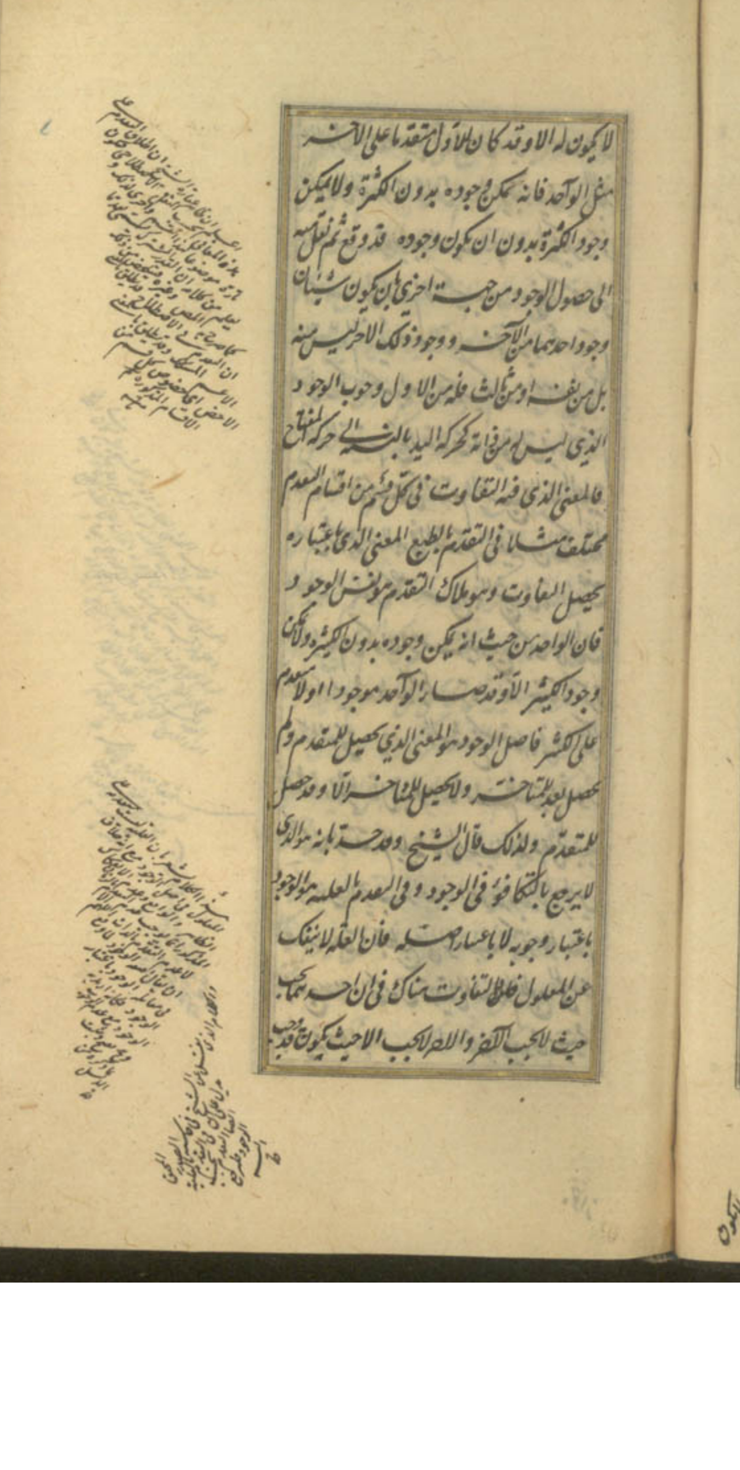
وطبقه

شخصية

المص هو افتقار الحادث الى المادة ولا يلزم منه اثبات
الامكان الاستعدادي بدون المادة فلا يتم الاستدلال
على ان ليس هذا التقييد لحصر الحوادث عند المص كما
لا يحتاج الى المادة لا يحتاج الى الاستعداد فلعله انما يحقق
الاستعداد عنده في بعض الحوادث وهو المركبات ثم
ان الحصر على مذهب الحكماء اذ النفس حادث بالمعنى المراد
ههنا وليس بمركب والصواب ان يقال لم يرد الحصر
لثبوت الاستعداد في البسائط كالنفوس وبسائط
الصور والاعراض قوله ولا عكس فان الاب مضايف
الى ابنه اه اذا اخذ الاب من حيث الاضافة الى ابنه
مادة افتراق الحادث الزماني عن الحادث الاضافي
فليكن القديم الزماني من حيث عدم مقايسته الى الحادث
مادة افتراق القديم الزماني عن القديم الاضافي فيختل
النسبة المذكورة بين القديمين ايضا اذ يصير النسبة بالعموم
من وجه والاولى ترك هذا التكلف وجعل النسبة بين
الحادثين المساواة في الصدق فان كل حادث
اضافي فهو حادث زماني وكل حادث زماني فهو حادث
اضافي بالنسبة الى القديم الزماني قوله ولا تتصور مانع
فان قلت عدم امكان المانع لا يوجب ان يكون الفاعل

وحده علة تامة فانا نعلم انه لو كان هناك مانع لم يتحقق
فانتفاؤه جزء من العلة سواء امكن تحقق المانع اولا
غاية ما في الباب انه يكون انتفاء المانع ضروريا
وذلك لا يوجب عدم دخوله في العلة قلت اذا لم يمكن
المانع بمعنى انه يمتنع ان يتصف شيء من الاشياء بما
نعيته لم يمكن انتفاؤه جزءا من العلة فانه يرجع الى
سلب المانعية وامتناعه فلا يحتاج المعلول الى انتفاء
شيء من الاشياء اذ لا شيء منها بمانع عنه نعم لو كان
اتصافه بالمانعية واقعا لكنه غير موجود لكان انتفاؤه
جزءا من العلة كان ارادة الفلك للسكون مانع
عن الحركة في نفس الامر الا انه ممتنع بالغير فيكون انتفاؤه
جزءا من العلة وعليك بالتامل وبالجملة العقل لا
ينقبض عن ان يكون شيء بذاته يوجب امرا من غير مدخلية
امر معه في العلية له ولا دليل على استحالته بل
التفتيش ربما يوجبه وكونه على تقدير تحقق المانع غير موجود
لا يقتضي دخول انتفاء المانع في العلة لجواز ان يكون
لازما للعلة من غير توقف التاثير عليه فليس ما كان لا
يكون المعلول موجودا على تقدير وجوده موقوفا المعلول
على انتفائه قوله وهو غير مساق لكلام الشيخ

بل صرح بذلك في الهيات الشفاء في بحث التقدم
واعلم ان هاهنا تقدمين آخرين فان قلت قد علم وجودهما
نوعين من التقدم ولم يكتفوا بعد القدر المشترك كي
ينحصر التقدم في الاربعة على ان تعليل الانقسام حظ قلت
الذي يعلم من الشفاء ان القدر المشترك بين
التقدمات هو ان يكون للمتقدم من حيث هو متقدم شيء
وليس للمتأخر ولا يكون ذلك الشيء للمتأخر الا وهو
موجود للمتقدم وهذا المعنى مشترك بين جميع التقدمات
على سبيل التشكيك مثلا في التقدم بالمكان ما هو اقرب
الى المبدأ المحدود يكون له ان يلي ذلك المبدأ حيث
ليس يليه ما بعده وما بعده لا يلي ذلك المبدأ الا وهو
وليه الاقرب ثم جعل نفس المعنى كالمبدأ المحدود فما
كان له منه ما ليس للآخر وليس للآخر الا ما لذلك
الاول جعل متقدما في ذلك الشيء كالفاضل بالنسبة الى
المفضول والرئيس بالنسبة الى المرؤوس فان الاختيار
يقع للرئيس وليس للمرؤوس وانما يقع للمرؤوس حين
وقع للرئيس اولا فيتحرك باختيار الرئيس ثم نقلوا ذلك
الى ما يكون هذا الاعتبار له بالقياس الى الوجود فجعلوا الشيء
الذي يكون له الوجود اولا وان لم يكن للثاني والثاني


لا يكون له الا وقد كان للاول متقدما على الآخر
مثل الواحد فانه يمكن وجوده بدون الكثرة ولا يمكن
وجود الكثرة بدون ان يكون وجوده قد وقع ثم نقل منه
الى حصول الوجود ومن جهة اخرى بان يكون شيئان
وجود احدهما من الآخر ووجود ذلك الآخر ليس منه
بل من نفسه او من ثالث فله من الاول وجوب الوجود
الذي ليس له من ذاته كحركة اليد بالنسبة الى حركة المفتاح
فالمعنى الذي فيه التفاوت في كل قسم من اقسام التقدم
مختلف مثلا في التقدم بالطبع المعنى الذي باعتباره
يحصل التفاوت وهو ملاك التقدم هو نفس الوجود
فان الواحد من حيث انه يمكن وجوده بدون الكثرة ولا يمكن
وجود الكثير الا وقد صار الواحد موجودا اولا متقدما
على الكثير فاصل الوجود هو المعنى الذي يحصل للمتقدم ولم
يحصل بعد للمتأخر ولا يحصل للمتأخر الا وقد حصل
للمتقدم ولذلك قال الشيخ وقد حده بانه هو الذي
لا يرجع بالتكافؤ في الوجود وفي التقدم بالعلية هو الوجوب
باعتبار وجوبه لا باعتبار اصله فان العلة لا تنفك
عن المعلول فلا تفاوت هناك في اصل الوجود بل من
حيث لا يجب الكثير والا لا يجب الا حيث يكون قد وجب

الاول فان وجوب الثانی من وجوب الاول وهی
الاول التفاوت فی ان احدهما یوجد حیث لا یوجد الاخر
والاخر لا یوجد الا حیث وجد الاول فیکون نحوا
اخر من التقدم الا انه یجمعهما معنی واحد یسمی
بالتقدم الذاتی وهو التفاوت فی الوجود اعم
من ان یکون بحسب اصله وبحسب کیفیته والحاصل ان حاصل
انحاء التقدم تابع لاختلاف المعانی التی فیها التقدم
وذلک المعنی مختلف فی التقدم بالطبع والتقدم بالعلیة
ومن ثمه علم انه لابد فی المتقدم بالعلیة من ان یکون علة
موجبة للمعلول کما صرح به الشیخ فی هذا الموضع
ولا یلزم ان یکون ... نظیر جمیع ذلک علی من راجع
الشفا بشرط سلامة الفطرة واستقامة الفکرة
والله الموفق ولشیخ استعملها فی قاطیغوریاس
الشفاء بشرط قال فیه وههنا قسم للمتقدم مشهور
وذلک هو المتقدم بالعلیة فان السبب متقدم علی المسبب
وان کان لا یوجد احدهما الا وقد وجد الاخر ولیس
احدهما متقدما بالطبع علی الوجه المذکور للمتقدم
بالطبع ههنا وان کان قد یقال المتقدم بالطبع علی المتقدم
بالعلیة وبالذات بهذا الاعتبار وهو ظاهر فی

جواز اطلاق التقدم بالطبع علی القدر المشترک لکن لا والاله
له علی تخصیص التقدم بالذات بالتقدم بالعلیة بل الظاهر
انه اراد بالتقدم بالذات ههنا ما هو المشهور باسم التقدم
بالطبع فان العام اذا اقترن بالخاص کان المراد
منه ما عدا وکان الخاص فیکون معناه فقد یحمل المتقدم
بالطبع علی المتقدم بالعلیة والقسم الاخر من المتقدم بالذات
فیکون حینئذ معناه القدر المشترک بینهما والعل الشارح
تبعا للمص فی شرح الاشارات حیث جعل قوله وبالذات
بیانا لقوله وبالعلیة واستفاد اطلاق التقدم بالطبع
علی القدر المشترک من حمله تارة علی القسم المشهور والاخری
علی المتقدم بالعلیة کما علم من کلام الشیخ وحمل کلام
المص علی انه قد یقال ای یحمل علی المتقدم بالعلیة ایضا
فیکون معناه القدر المشترک بینه وبین المعنی المشهور
وهو کما تری ثم هذا المنقول یؤید بعض ما شیدنا معالمه
لدی المتامل الصادق سواء فرضنا لهما اثر لا وجودا
احتیاج المعلول الی علته اما فی الاتصاف بالوجود کما هو
مذهب البعض او فی ذاته بمعنی ان ذاته تابع لغیره بان یکون
اثر العلة نفس الذات والاتصاف بالوجود امر ینتزع
العقل من تلک الذات کما ذهب الیه آخرون

فيكون على الاول اثر العلة هو الاتصاف وعلى الثاني
نفس الذات بمعنى ان نسبة الذات الى العلة نسبة
الاتصاف الذي يجعله الاولون اثر العلة على انه متفرع
مترتب عليها لا من حيث اتصافه بصفة وتستفرع
تحقق الحال منهما والمقصود ههنا انه على الوجهين لا فرق
بين الاجزاء وغيرها اما على الاول فلان القائلين لا يجوزون
توقف الذات على غيره باعتبار ذاته بل باعتبار
الاتصاف بالوجود فان جوزوا ذلك فقد رجعوا الى
المذهب الاخير واما على الثاني فظاهر فان جميع العلل
ح يتوقف عليها الذات غاية ما في الباب ان الجزء
محتاج اليه في الوجودين بالضرورة بخلاف غيره فانه قد يحتاج
اليه في وجود دون اخر فيسمى الاول علة الذات
والثاني علة الوجود كما سموا اللازم الماهية باعتبار
كلا الوجودين لازم الماهية ولازمها باعتبار وجود
خاص لازم ذلك الوجود لان اجزاء الزمان
متساوية في الحقيقة آه فيه نظر اذ غاية ما ينبغي
ان يكون تقدم بعضها على بعض لذواتها وما سيذكره
الشارحون عند قوله والاحتياج الحادث الى آخره
ومدة من ان ماهية الزمان متصلة في حد ذاتها

لا جزء لها بالفعل بل بالفرض لكنها بحيث لو فرض لها
انقسامها الى جزئين حكم انهما لا يجتمعان في الوجود
الخارجي على معنى انهما لو وجدا فيه كان احدهما
على الانقضاء وما ذكره السائل انما يلزم لو كان تلك
الاجزاء موجودة في الخارج فيكون بعضها متصفا
بالتقدم وبعضها بالتأخر لا يجدي نفعا لان كون احدهما
بحيثية والآخر بغيرها لا يستند الى الماهية المشتركة
ولا الى التشخص بعين ما ذكر في نفي العلية فان قيل يكفي
في ذلك اختلافهما في التشخص المفروض بناء على ان
التقدم على فرض وجودهما قلت بل ان يقول يجوز
ان يكون التقدم على فرض الوجود مستندا الى العلية
على ذلك الفرض ويستند الاختلاف في العلية الفرضية
الى الاختلاف في التشخص المفروض سواء بسواء
او بالرتبة وهو ان يكون الترتيب آه فالسابق بالرتبة
اما نفس المبدأ المفروض او ما هو اقرب اليه فان الترتيب
اعني الوقوع في المرتبة لها قال الشيخ في قاطيغورياس
الشفاء المتقدم في الرتبة على الاطلاق هو الشيء الذي
ينسب اليه الاشياء الترتيبية فيكون بعضها اقرب منه و
بعضها ابعد واما بعد المطلق فذلك ما هو اقرب المنتون

الى هذا المنسوب اليه قوله اقول مرفوع بان ذلك
غير لازم آه لعل غرض هذا القائل ان تقدم بعض
اجزاء الزمان على بعض انما هو باعتبار عدم اجتماعها
والتقدم بالذات ليس بهذا الاعتبار بل باعتبار معنى آخر
فهما نوعان متغايران غاية الامر انه ربما اجتمعا في
واحد كالعلة المعدة فانها من حيث انها لا تجامع المعلول
متقدم عليه بالزمان ومن حيث يحتاج اليه المعلول متقدم
عليه بالطبع وذلك لا يخل بالمقصود وهو تغاير التقدمين
فاجزاء الزمان لو فرض ان بينها ترتبا في الوجود
وتقدما بالطبع بذلك الاعتبار فيها ايضا نوع آخر من
التقدم وهو الذي يعتبر فيه عدم الاجتماع والكلام في
هذا التقدم قوله السبق بالرتبة عبارة عن ان يكون
السابق اقرب آه قد مر ان اختلاف انواع التقدمات
باختلاف المعنى الذي فيه التقدم ولا شك ان ذلك
المعنى في الرتبي هو كونه ابدا اقرب من المبدا
وفي الزماني غيره ولذلك يكون المتقدم بالزمان
من حيث هو متقدم بالزمان غير مجامع للمتاخر بخلاف
المتقدم بالرتبة فانه ان لم يجامع المتاخر كان ذلك
من حيثية اخرى هي نوع آخر من التقدم وهذا اوجب

كون

كون ذلك التقدم قسما آخر قوله لو جاز ان يكون
سبق العلة المعدة على معلولها ايضا سبقا زمانيا
للازم من ذلك ان يكون للعلة المعدة سبق زماني
وهو حق لانحصار سبقه في الزماني قوله واما ثانيا
فلان انقطاع السؤال عند قولك آه لا يخفى انه اذا تخيل
قطعة من الزمان يجزم العقل بمجرد هذه الملاحظة
بتقدم بعض اجزائها على بعض مثلا اذا لاحظ العقل
بمعونة الوهم الزمان الممتد قدر يومين مثلا على الوجه
الذي يحدث عليه جزم بمجرد ذلك بتقدم احدهما
بخصوصه على الآخر حتى لو قيل كان ملك الحادث ذلك
اليوم والآخر في ذلك الآخر انقطع السؤال
وعلم ان احدهما امس بالنسبة الى الآخر والآخر غد له
وذلك لا ينافي عدم الجزم بالتقدم اذا لاحظه لا بخصوصه
بل على وجه آخر فالمناقشة المذكورة مؤاخذة لفظية
اذ الغرض ان السؤال ينقطع عند الانتهاء الى الزمان
اذا لوحظ بخصوصه على الوجه الذي هو موجود على
ذلك الوجه او يرتسم عليه في الخيال على ما هي عليه مثلا
اذا لاحظ الانسان زمان كونه في شغل معين
يعلم بمجرد هذه الملاحظة تقدم بعض اجزاء ذلك الزمان

على بعض حتى لو قيل له تولد زيد كان مع ذلك الجزء المعين اكتفى بذلك ولم يقل لم كان ذلك الجزء متقدما على ذلك الجزء غايته انه عبر عن احد الجزئين بالامس وعن الثاني بالغد ولم يرد بذلك استناد الجزم الى وصف الامسية والغدية بل الى ذاتيهما المتصورين بخصوصهما قوله ولو سلم فانما يدل على كونه عرضيا اوليا اه لو كان هناك واسطة في الثبوت لصح السؤال بلم وان كان بديهي الثبوت وذلك ظاهر لان بداهة الآن لا ينافي السؤال بطلب اللم قوله والحكماء قالوا في وجه الضبط اه قد علمت المعنى المراد من التقدم المشترك بين اقسامه على ما نقل عن الشفاء فلا يرد انه ان اريد بالتقدم المعنى اللغوي فذلك غير حاصل في الشرف اصلا وان اريد به معنى اخر فلا بد من بيانه ولا احتياج الى الاعتذار بان زيادة الفضل والشرف سبب للتقدم في المجالس غالبا فانه مع عدم جريانه في غير الانسان وكون التقدم بالشرف جاريا كثيرا في غيره يجعل عده تقدما مجازا والامور التي لها علاقة باقسام التقدم مصححة لاطلاق التقدم عليها مجازا كثيرة فلا وجه لتخصيصه من بينها بجعله قسما برأسه قوله ويلزم على هذا ان يكون تقدم العلة المعدة اه انما يلزم ان يكون لها

ربما

تقدم بالزمان عليه لا ان يكون لها تقدم عليه بغير الزمان اذ لا منع من اجتماع عدة اقسام من التقدم في شيء واحد كالتقدم بالذات والشرف والزمان والرتبة للفلك بالنسبة الى الحوادث العنصرية قوله فالاولى ان يقول اه فعلى هذا تدخل العلة المعدة في المتقدم بالطبع ويخرج عن المتقدم بالزمان فيلزم على ظاهره ان لا يكون لها تقدم بالزمان وذلك ظاهر البطلان والحمل على اعتبار الحيثية فان هذا التقسيم الحقيقة للتقدم وح فلا خلل في التقسيم الاول ايضا قوله ولا في المعية الزمانية على راي المتكلمين واما في المعية الزمانية على راي الحكماء والمعية الذاتية اه لما كان الزمان عند المتكلمين هو المتجدد المعلوم الذي يقدر به متجدد غير معلوم فالمعية الزمانية حاصلة للحوادث المجتمعة حقيقة واما الحكماء فلما جعلوا التقدم والتاخر الزمانيين عارضين لاجزاء الزمان لذواتها فالمعية الزمانية لا تتصور عندهم في اجزاء الزمان اصلا واما في غير اجزاء الزمان فتحقق المعية الزمانية الغير الحقيقية كالحوادث المجتمعة واما المعية الزمانية الحقيقية فلا برهان على نفيه فيه ولا على اثباته فهو محل نظر وكذا المعية الذاتية عند المتكلمين لاحتمال كونها

في غير اجزاء الزمان هذا ما ذكره الشارح ولو قيل تحقق المعية
الذاتية عند المتكلمين بين المتضايفين لم يبعد ولا يتوهم
ان بينهما معية زمانية حقيقة على مذهب الحكماء فان المعية
الزمانية بينهما لوقوعهما في زمان واحد غاية ان ذاتيهما
تقتضيان الوقوع في الزمان الواحد فلا تكون المعية
منهما لذاتيهما على نحو كون التقدم والتاخر الزمانيين عارضين
لاجزاء الزمان لذواتها قوله اول ان المتكلمين
لما كان الطفرات منشا وهم القائل ان انحصار السبق الذاتي
في اجزاء الزمان يقتضي انحصار المعية الذاتية فيها تعرض لنفيه
والا فلا توقف للتعرض عليه فتدبر قوله لان
الاحتياج الى المؤثر اه اما لان الاحتياج اليها ضروري
في كل معلول بخلاف غيرها فانه قد يستغني عنها بعض
المعلولات واما لانها مفيد الوجود على سبيل الوجوب
بخلاف غيرها فللتساهل منهم في ترتب كون الشرط المترتب عليه
الكل على ذلك قوله اذ يجوز في هذه الثلثة اه فيكون
السبق فيها اثبت واقدم فيكون اولى قوله هذا
بعد تمامه يدل على اختلاف حصول السبق في معروضاته
وكون السابق مقولا بالتشكيك على المتقدمات كما ان
بعض المقادير قد يلزم بعض الاجسام بحيث لا يمكن زواله

عليها لان كون السبق مقولا بالتشكيك صح

مع بقائه ولا يلزم منه كون المقدار مقولا على المقادير
بالتشكيك فان قلت مفهوم السبق المطلق كما سبق
ان يكون للشيء معنى حيث ليس للآخر ولا يكون
للآخر الا حيث يكون له وذلك المفهوم في السبق الذاتي
اقوى لانه يكون للسابق ذلك المعنى حيث ليس للآخر
ولا يمكن ان يكون له فان وجود المعلول في مرتبة وجود
العلة ممتنع على ان تكون المرتبة قيدا للوجود وظرفا له
لا ظرفا للامتناع بخلاف وجوده في زمان وجود
العلة فانه يمكن وكذلك في سائر انواع السبق وان
لم يكن هذا المعنى للمتاخر من هذه الحيثية لكنه يمكن ان
يكون له فيكون السلب الذي هو جزء معنى السبق
في الاول اتم فيكون السبق فيه اقوى قلت هذا
لا يقتضي ان يكون اطلاق السبق على اقسامه بالتشكيك
كما ان كون خط ازيد من خط لا يقتضي ان يكون اطلاق
الخط عليهما بالتشكيك وكذا كون سواد اشد
من سواد لا يقتضي كون اطلاق السواد عليهما بالتشكيك
على ما مر تفصيله فتذكر قوله وانما الاشكال
في القسم السادس اه يمكن ان يقال انما يلزم الاشكال
اذا جعل قوله او غيرهما عطفا على الزماني والمكاني

حتى يكون صفة للعارض اما اذا جعل عطفا على العارض
فلا لان العارض لا يصحب عليه فيكون المعنى لعارض
زماني او عارض مكاني او غيرهما والقسم الاخير اعم
من العارض لغير الزماني والمكاني ومن الذات فيتناول
التقدم بالذات لكن الظاهر انه ليس مقصود المص
فان تفصيل سببين العارضين من بين اسباب التقدم
ركيك على انه يصير كلاما خاليا عن فايدة يعتد
بها لان محصله حينئذ ان التقدم اما بسبب العارضين
او بغيرهما اي شي كان قوله احدهما وهو المسمى
بالزماني اه قد يقال حمل الحقيقي في كتاب الفن على
الحقيقي اللغوي الذي هو مجاز في عرف الفن بعيد فالاولى
هو الوجه الاول قوله لامتناع الخلو عنهما يعني ان
العقلاء اتفقوا على امتناع الخلو بين العدم والحدوث
الزمانيين فلو اعتبر الزمان فيهما لزم التسلسل على ان
فمعنى قوله في العدم والحدوث الاضافيين لانه لا يمتنع
الخلو منهما انهم لم يريدوا ذلك فيهما فلا يرد ان امتناع
الخلو انما هو اذا لم يعتبر فيهما الزمان واما اذا اعتبر
فلا يكون بينهما منع الخلو فلا يلزم التسلسل والحاصل
من ذلك ان يكون الزمان حادثا زمانيا لا يقتضي

وقوعه في زمان لعدم اعتبار الزمان في التقدم والحدوث
الزمانيين قوله والمراد ان اعتباره يشعر بان المص
يمكن ان يجعل القرينة على هذه الغاية ما ذكرنا من ان
غرضه ان يبين عدم استلزام حدوث الزمان وقوعه
في زمان اخر كما انه لا يستلزم قدم عدمه ذلك
قوله فيتحقق الحدوث الذاتي بهذا المعنى مكشوف لا
يحتاج الى بيان لم يكشف الحكماء بذلك لان معنى الحدوث
عندهم هو المسبوقية بالعدم كما هو المتعارف الا انهم
جعلوا المسبوقية اعم من الذاتية والزمانية ولو قالوا
بذلك لفوتوا المعنى المتعارف من الحدوث بالكلية وكان
اطلاق الحدوث عليه مجرد اصطلاح قوله
وقال الحكماء في بيانه اه ما زاد الشيخ في الهيات الشفاء
في بيان ذلك على ان قال المعلول في نفسه ان يكون ليس
وله عن علته ان يكون ايس اي موجودا والذي يكون
للشي في نفسه اقدم عند الذهن بالذات لا بالزمان من
الذي يكون له عن غيره فيكون كل معلول ايسا بعد
ليس بعدية بالذات انتهى كلامه ويتوجه عليه ان المعلول
ليس له في نفسه ان يكون معدوما كما ليس له ان يكون
موجودا ضرورة احتياجه في كلا طرفي الوجود والعدم

الى العلة وسنح لي في هذا المطلب وجه آخر وهو ان وجود
المعلول لما كان متأخرا عن وجود العلة فلا يكون
له في مرتبة وجود العلة الا العدم والا لم يكن وجوده متأخرا
عنها ويرد عليه بمثل ما مر فان تخلف وجود المعلول
عن وجود العلة انما يقتضي ان لا يكون له في مرتبة
وجود العلة الوجود لا ان يكون له في تلك المرتبة العدم
فان قلت اذا لم يكن له في تلك المرتبة الوجود كان
له فيها العدم والا لزم الواسطة وايضا لا معنى
للعدم الا سلب الوجود فاذا ثبت ان ليس له الوجود
في تلك المرتبة ثبت انه معدوم فيها قلت نقيض
وجوده في تلك المرتبة سلب وجوده فيها على طريق نفي
المقيد لا سلب وجوده المتصف ذلك السلب بكونه
بكونه في تلك المرتبة اعني نفي المقيد فلا يلزم من انتفاء
الاول تحقق الثاني لجواز ان لا يكون اتصافه بالوجود
ولا اتصافه بالعدم في تلك المرتبة كما في الامور التي
ليس بينها علاقة العلية والمعلولية فانه ليس وجود
بعضها ولا عدمه متأخرا عن وجود الآخر ولا متقدما
عليه لا يقال كما ان المتأخر بالزمان متصف بالعدم في
زمان وجود المتقدم فليكن المتأخر بالمرتبة متصفا

بالعدم في مرتبة وجود المتقدم لانا نقول سلب الوجود
في زمان يستلزم الاتصاف بالعدم في ذلك الزمان
والا لزم خلوه في هذا الزمان عن طرفي النقيض
وهو محال اما سلب الوجود عنه في مرتبة معينة فلا
يستلزم اتصافه بالعدم في تلك المرتبة على ان يكون
المرتبة ظرف الاتصاف فان خلو المرتبة عن
النقيضين بمعنى انه ليس شيء منهما في تلك المرتبة غير
ممتنع بل واقع كما حققه وحد المحض من ذلك البحث ان
الممكن ليس له في المرتبة السابقة الا امكان الوجود و
العدم فله في هذه المرتبة العدم بحسب [illegible] فان
في الحدوث الذاتي بهذا والا فلا ثم لقائل ان يقول
لو تقدم عدمه بالامكان بالذات على وجوده كما
ادعيتم لكان متقدما بالطبع عليه اذ التقدم الذاتي
منحصر عندهم في ما بالعلية وما بالطبع ولا محال للعلية
ههنا فيلزم ان لا يحصر العلة الناقصة في الشرط وهو خلاف
مذهبهم ويمكن الجواب عن ذلك بانهم ارادوا بالعلة
ما يحتاج اليه المعلول في وجوده فنفس الاحتياج
وما هو سابق عليه كالامكان والاعتبارات اللازمة له
خارجة عنها لانها غير منظور اليها في هذا النظر بل هي

مفروغ عنها عند هذا النظر ولذلك صرحوا بعدم
دخول الامكان الذاتي في العلة قوله لكن
لا يمكن اجراؤه في العدم الذاتي يمكن ان يقال لو
لو وجد العدم الذاتي لكان حادثا ذاتيا لانه
مسبوق بموصوفه فيلزم ان لا يكون موجودا في
مرتبة وجود موصوفه فيكون الموصوف في تلك المرتبة
حادثا ذاتيا هف وانت مما سبق في بحث الحدوث
الذاتي قادر على حل هذا وامثاله فتبصر قوله و
يمكن ان يقال اه هذا انما يتم لو سلم ان هذا كنهه
ولا التحدي المناقشة آه المناقشة متوجهة على
عبارة الشارح الاصفهاني حيث قال لو كانا عقليين
يلزم التسلسل بعين ما ذكرتم واشار بذلك الى ما ذكره
من الدليل على امتناع وجودهما في الخارج وهو انهما لو
وجدا فالموجود من العدم اما قديم او حادث اذ
لا واسطة بينهما والثاني باطل والا لزم حدوث
القديم والاول يوجب التسلسل وكذا الموجود من الحدوث
اما حادث او قديم والثاني بط والا لزم قدم الحادث
والاول يوجب التسلسل فان ذلك لا يجري على تقدير
كونهما عقليين لان ما ليس موجودا في الخارج ليس قديما

ولاحادثا

ولا حادثا بناء على ان معناهما الاصطلاحي فالخصم
لا يأبى ان يريد بهما غير ان المعنيان وهو مع انه خلاف الاصطلاح
عن الدليل السابق فلا يصح قوله بعين ما ذكرتم ومن اورد
المناقشة انما اورده على ذلك الشارح واجاب عنها
بانه لا مشاحة في مخالفة الاصطلاح وظاهر لفظه و
ما ذكره هذا الشارح بعينه فلا ايراد عليه قوله
اول لان الممكن هو المحتاج في وجوده الخارجي اه اللفظ
العقلية متغايرة بحسب المفهوم متحدة بحسب الوجود
اما الاول فظ واما الثاني فلصحة الحمل موجودهما واحد
ومفهوماهما اثنان وجودهما غير ماهيتهما وايضا بعد
ثبت ان الواجب لا ماهية له وراء الانية كما مر ومعنى ذلك
انه تشخص بسيط لا يحلله العقل الى ماهية وتشخص ولا الى ماهية
ووجود اذ لو كان له ماهية كلية لم يكن من حيث هي
موجودا بل احتاج الى امر آخر به يحصل تشخصه فلا يكون وجوده
عين ماهيته ولو كانت هويته بسيطة ولكنها غير وجوده
لاحتاج اتصافه بوجوده الى علة ما فاما ان يكون علته نفس
الهوية او غيرها وكلاهما محال على ما فصل في مقامه و
الحاصل ان وجود الواجب لا يمكن ان يتعلق بشيء آخر
اصلا سواء كان جزءا له او معروضا اذ على التقدير

يكون وجوده وصفا لغيره بمعنى ان يكون هناك شي موجود
وكل ما هذا شانه فهو ممكن كما مر وقد ذكرنا لك المقدمات
السالفة في تحقيق كون الوجود عين ماهيته فتذكر جدا
قوله وايضا لم لا يجوز ان يكون مركبا من امرين متباينين
لا يرد هذا على الدليل الذي اوردناه كما لا يخفى قوله
فلا يحصل منهما حقيقة واحدة متحصلة آه ربما يمنع والسند
السرير المركب من قطع الخشب والهيئة المخصوصة كما هو المشهور
ودعوى انها ماهية اعتبارية مع انها كلام على السند غير
مسموعة الى ان يبين وايضا لو اقتضى استغناء الواجب
في ذاته عن الحال كونه عرضا لاقتضى استغناء اجزاء
العناصر التي هي اجزاء المواليد عن الصور الحالة فيها ان
يكون اعراضا وهو خلاف مذهبهم بل صرحوا بان المعتبر في
الصورة احتياج المحل اليها اما في وجوده او في تحصيله نوعا
ما كما في صور المواليد فان اجزاء العناصر محتاجة اليها
في تحصلها تلك الانواع اعني انواع المواليد وان لم تحتج
اليها في وجودها وتحصلها بحسب انواعها انفسها
قوله لزم امكان الواجب لان الحال مفتقر الى المحل آه
افتقار الحال الى المحل اما في الوجود كما في الاعراض
او في التشخص كما في الصور والاخير لا ينافي وجوب الوجود

ظاهرا وتبين مما ثبت من ان تشخص الواجب عينه قوله
انما ذلك اذا كان المفتقر مما له عين خارجية والوجود
من المعقولات الثانية اذا كان الوجود وصفا للذات
سواء كان امرا اعتباريا او عينيا كان ممكنا باعتبار
ثبوته للذات وان لم يكن ممكنا باعتبار ثبوته في نفسه على
التقدير الاول ومراده بكونه ممكنا امكانه باعتبار ثبوته
الخارجي للذات ولا باعتبار وجوده للذات لا باعتبار
وجوده في نفسه فلا يرد عليه ما اورده قوله وايضا
فافتقار الوجود الى الماهية هذا الجواب الجليل من النظر
وما يترا اي من ظاهر العبارة واما على التحقيق فالذي تحقق
وجوبه كونه عين الماهية كما مر تفصيله قوله كيف لا
ولا معنى لوجود الوجوب آه اقول قد عرفت حقيقة الحال
قوله اقول ان المحوج الى السبب هو الامكان كل ما
يغاير الشي فان ثبوته لذلك الشي او اتصاف ذلك
الشي به او كونه هو او ما شئته قسمة امر لا يستغني عن العلة
فان الانسان مثلا لا يحتاج الى ما يجعله انسانا اما في كونه
امرا آخر فيحتاج الى علة وذلك ظاهر فان توسط الجعل
بين الشي ونفسه ممتنع بالذات واما كونه شيئا آخر
فيحتاج الى سبب البديهة فلذلك حكم الحكماء بان وجود

الواجب عينه حتى يستغني في وجوده عن غيره اذ لو كان غيره
لارتباطه به اما ان يكون ناشيا عن ذاته فيلزم
تقدم الذات بالوجود على وجوده او عن غيره فيلزم افتقار
الواجب الى الغير قوله فان اتصاف الاربعة بالزوجية
لما كان واجبا اه اتصاف الاربعة بالزوجية واجب
بمعنى الضرورة بشرط الوجود ولا يستلزم الاستغناء
عن العلة بل علته ذات الاربعة والكبرى وذلك في الاوجه
لما مر قوله او المهية فنقول اه قد عرفت انه
على تقدير كون الوجود غيره لا يكون واجبا لذاته
قوله ولهذا قال بعض المحققين صفات الواجب لا يكون من
اثر اله اذ امكان امتناع عدمها لكونها من لوازم
الذات فهي واجبة لغيرها وهو الذات فانه لو لم
يكن الذات لم يكن ومن هنا علم ان ما ذكره في اقتضاء
ذات الواجب وجوده من ان ذاته بحيث لا يجوز ان لا يتصف
بها بالوجود يستلزم الاقتضاء الذي نفاه لانه اذا
كان الوجود غيره فيكون وجوب اتصاف المهية به اما لكونه
اقتضاءا بالوجود فيلزم وجوب اتصاف كل شيء
بالوجود او لكونه اتصاف تلك المهية بالوجود فيكون
منشاء الوجوب خصوص المهية وهو المدعى لان لا يقال

خصوص الماهية معتبر في خصوصية الاتصاف من
غير ان يكون له مدخل في منشائه الوجوب بل يكون الاتصاف
الخاص واجبا لذاته لانا نقول لما توقف خصوصية
الاتصاف على خصوصية الماهية كان وجوبه متوقفا
عليه في الجملة فلا يكون واجبا فتأمل قوله او يحتاج الواجب
الى عدم لنفسه اه فان عروض الوجود للماهيات مستند
الى الواجب فانه الموجد لها ابتداء او بوسط فانتفاء
العروض يكون بانتفاء علته وينتهي الى انتفاء
الواجب هذا توجيهه وهو ضعيف اذ لو سلم ان علة عروض
الوجود بالفعل للماهيات هو الواجب لكن يجوز ان يكون
علة كونها بحيث لا يكون الا عارض الماهية التي تصلح
معروضات لها فيكون انتفاء العروض في الوجود
الواجبي لانتفاء الماهية التي يمكن عروضها لها
قوله والجواب عنه قد مر بعض اشارة لما ذكر في
بحث المواد الثلث عند قوله وقد يؤخذ ذاتية فيكون
القسمة حقيقية من ان هذا التقسيم بحسب الاحتمال العقلي
وقد مر هنا كلام عليه وتحقيق الحق فيه قوله فاين
الفرق اقول الفرق ما بينه بقوله والحاصل اه وهو
ان المهية انما تتصف بما يليه الوجود الخارجي بحسب الوجود

العقلي و لايمكن ان يتصف بها عليه بحسب ذلك الوجود ضرورة ان الشي ما لم يوجد في الخارج لا يوجد شي فيه و المراد من الصفة الخارجية في قوله لايمكن ان يكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل ما يعم نفس الوجود الخارجي وما يتبع التحقيق كون الاتصاف بالخارجية بحسب الوجود العقلي و محصول الفرق ان قابلية الوجود الخارجي تقتضي التقدم بحسب الوجود العقلي و فاعلية الوجود الخارجي تقتضي التقدم بحسب الوجود الخارجي اما الاول فلان اتصاف المهية القابلية المذكورة انما هو بحسب اعتبار العقل كما بينه واما الثاني فلانه لايمكن ان يكون فاعلة المهية لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط بحكم البديهة فتامل قوله وهو غير موجه لان المناقض اه هذا غير موجه لان الناقض مدع و حاصل الجواب منع جريان الدليل في صورة النقض بجواز ان يكون القابلية غير مشروطة بالوجود الخارجي والمطالبة بالفرق ليس من وظيفة الناقض بل عليه اثبات جريان الدليل فيها ولايخفى ان قوله والحاصل آه صريح في ما وجهه به صاحب المحاكمات فان محصله منع جريان الدليل لجواز الفرق بين القابلية والفاعلية الا انه بالغ في السند وزعم

تحقق

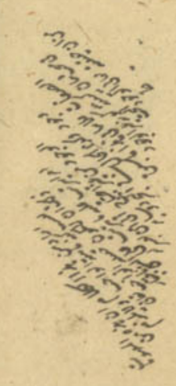
تحقق الفرق هذا لكن لا ارتباط له بما سبق من ان كلام الناقض مبني على تصور ان للماهية ثبوتا في الخارج ثم يحصل بها الوجود بل الظاهر انه مبني على خلافه لانه انما يتجه النقض اذا كان قبول الوجود غير مشروط بالوجود اذ لو كان مشروطا به لكان القابل و الفاعل متساويين في الحكم وهو اشتراط الوجود فلم يتصور النقض لان النقض هو جريان الدليل مع تخلف الحكم ولعل مراده ان كلامه مبني على تصوره انه يلزم من كون المهية قابلة للوجود ان يكون للمهية ثبوت في الخارج قبله كما يلزم من كونها فاعلة له وذلك تصور فاسد كما ذكره مفصلا فتدبر قوله فان فرق في ذلك آه قوله بعد ما سبق لا يحذور في الرجوع الى الجواب فانه لم يدع انه جواب آخر قوله لانا نقول معنى تقدم العلة على معلولها هذا احبط فان الكلام في علية الاتصاف بالوجود الخارجي فاذا كان المهية باعتبار وجودها في العقل علة فاعلية له لزم ان يكون موجوده في العقل قبل اتصافها بالوجود الخارجي فيكون قبل اتصافها بالوجود الخارجي عاقل وذلك بين قوله والجواب ما مر قوله الجواب ما مر وهذا الجميع على توهم ان الوجود

الاولى آه

الاستحالة آه

لعل هذا القائل حاول التنبيه على ان ما هو غير الوجود فهو
اذا لوحظ بذاته لم يجب له الوجود وانما يجب له بشرط
انضمام الوجود اليه او ما يستلزمه من وجود العلة
فكل ما هو ذات مغاير للوجود وينسب اليه الوجود بالنسبة الخارجية
الى معروضاتها فهو ممكن بخلاف ما هو عين الوجود
القائم بذاته كما مر تفصيله قوله فلا تخلص عن لزوم
كون ذات الواجب عين كل من الوجود انما يلزم ذلك
لو كان معنى كون هذه الاشياء عين الواجب ان كلا
منها كنه ماهيته وكيف يتاتى عن عاقل ان يقول بكون كل
من العلم والقدرة والارادة مع اختلاف مفهوماتها
كنه امر واحد بل معنى ذلك انه بذاته مصداق لحمل تلك
الاشياء عليه كما مر مجملا وسيجي تفصيله انشاء الله
ولاريب في انه لا يرد على ذلك شي مما ذكره ولو كان
المراد ما فهم من ظاهر العبارة لكان مفهوم الوجود المطلق
اولى بان يكون واجبا فكان الواجب عين الوجود المطلق
المقول بالتشكيك تعالى عن ذلك قوله والوجود
الخارجي لا حاجة الى التقييد ولعله اشار الى انه المحتاج
الى البيان دون الذهني لانهم لما قالوا الكون وجود
الواجب زايدا ينتفي الى قوله لم يصح منهم الاحتجاج الخ

انهم



انهم حيث حكموا بكون الوجود من المعقولات الثانية ارادوا
به مفهوم الموجود بالمعنى الذي سبق تصويره اعني ما قام
به الوجود واعم من ان يكون بطريق قيام الوصف بالموصوف
او قيام الشي بذاته وكون هذا المعنى معقولا ثانيا
لا ينافي كون فرد من الوجود موجودا اذ الظاهر ان المعقولات
الثانية مطلقا هي المشتقات فانهم جعلوها موضوع
المنطق والظاهر ان موضوعه المشتقات كالجنس والفصل
والكلي والجزئي لا مباديها وايضا عدوها من قسم
لوازم الماهية في بحث الكليات وقولهم عوارض لا يحاذي
بها ما في الخارج المراد بالعارض الخارج المحمول وح
فمفهوم الشي والممكن ونظايرهما من المعقولات الثانية مع
وجود افرادها في الخارج ولئن سلمنا انها اعم من المشتقات
والمبادي فمرادهم ههنا المشتق ثم لو سلمنا ان مرادهم
المبدا فلا نسلم ان كون مفهوم ما من المعقولات الثانية
ينافي ان يكون له فرد موجود في الخارج يحمل عليه
مواطاة اذا كان ذلك المفهوم عارضا في ضمن حصصه
للاشياء في العقل فيكون باعتبار تلك الحصص
من المعقولات الثانية وباعتبار ذلك الفرد موجودا خارجيا
نعم لا يصح الحكم عليه بانه معدوم في الخارج مطلقا

بعض افراده قوله وايضا الماخوذ في الخارج فرد من
افراد الوجود المطلق آه لان المفهوم من حيث انه عارض
ليس له ما يطابقه في الاعيان وان كان له من حيث الفرد
مطابق في العين فهو معقول ثان باعتبار حصصه العارضة
للماهيات في العقل وموجود في ضمن الفرد والقائم
بذاته ولا نسلم ان من شرط المعقول الثاني ان لا يكون
له وجود في الخارج بجميع الاعتبارات بل شرطه ان لا يكون
موجودا فيه بالاعتبار الذي هو به معقول ثان كالحصص
في مثالنا على ان صدق الوجود المطلق على الواجب
لعله صدق عقلي اذ لو كان صدقه عليه بحسب الخارج
لتوقف على كونه موجودا في الخارج بناء على المقدمة المسلمة
ثم وجود فرد من المفهوم لا ينافي كونه معقولا ثانيا كما
اقول ولا كذلك الوجود الخارجي آه لما ثبت
ان الوجود الخارجي لا يمكن عروضه للماهيات في الخارج
فلا يكون من القسم الاول لانه كما فسره ما ليس لاحد
الوجودين بخصوصه مدخل وذلك يستلزم ان يصح
عروضه لا اينما وجد ولا من القسم الثاني لاستلزامه
ان يكون من القسم وان لم يكن القسمة حاصرة وكونه عارضا
للماهية من حيث هي لا الماهية الموجودة في الذهن

الثالث

بمعنى ان الوجود الذهني ليس قيدا في الموضوع بحيث يصير
القضية وصفية لا ينافي كون عروضه في الذهن بمعنى
ان الوجود الذهني مصحح للعروض ولعل منشأ الاشتباه
انه حسب انه يجب في القسم الثالث ان يكون المعروض هو الماهية
الماخوذة مع الوجود الذهني ويلزم منه ان يكون المعروض
في القسم الثاني هو الماهية الماخوذة مع الوجود الخارجي
ولا يخفى انه ليس كذلك بل المعتبر في القسمين ان يتعلق
الاتصاف بالنحو المعين من الوجود نعم يتوجه الكلام
في ان كون الاتصاف بالوجود بحسب الخارج فان ذلك
لا يقتضي تقدم الوجود الخارجي عليه كما مر قوله
وليس كذلك فان اتصاف الماهية بالوجود بحسب نفس الامر
قوله اذا كان اتصافها به بحسب نفس الامر فاما في
الخارج وهو محال او في الذهن فلخصوص الوجود الذهني
فيه مدخل فيكون من المعقولات الثانية آه ثم نقول اتصاف
الشيء بآخر في نحو من الوجود ان وجب ان يتأخر عن اتصافه
بذلك النحو من الوجود لزم ان لا يكون نفس الامر ظرفا
للاتصاف بالوجود في نفس الامر والا تقدم على نفسه
او تسلسل وان لم يجب تأخره لم يتم الدليل على
الاتصاف بالوجود الخارجي ليس في الخارج

ولا محيص عن ذلك الا بان يقال المعتبر فى الوجود البديهى
هو طرف الاتصاف فان امتياز الموصوف بحسب ذلك
الوجود عن الوصف والمهية لا امتياز بحسب الوجود الخارجى
عن ذلك الوجود بل بحسب الوجود فى الذهن ولكن يمتاز
عن الوجود فى نفس الامر بحسب الوجود الذى للعقل ان يعتبر
الماهية بدون ملاحظة الوجود مع توحد المهية فى نفس
الامر ممتازة بحسب هذا الوجود عن الوجود فى نفس الامر
وان كان غير ممتازة عنه بحسب نحو آخر من الوجود
فى نفس الامر ايضا فليتامل جدا والموصوف
بالوجود هو الماهية من حيث هى هى آه الموصوف بالجنس
مثلا ايضا ليس هو الماهية الموجودة فى الذهن على ان
يكون الوجود معتبرا فى الموضوع فان وصف الوجود
عرضى وقد عرفت منشاء الاشتباه واذ تحققت
ذلك انكشف لك حقيقة الامر فى كون العدم والجهات
الثلاث من المعقولات الثانية فى الخارج
والحصول ان الوجود فى الخارج لا يمكن ان يعرض الماهية
عند وجودها فى العقل والا لزم كون المهية موجودة
قبل قيام الوجود بها وبهذا يعلم ان الوجود المطلق
لا يعرض للماهية عند وجودها فى العقل بل الوجود المطلق

والوجود الخارجى يعرض للماهية فى نفس الامر لا فى الخارج
هذا كلامه وقد سبق منا كلام على ذلك ويرد على قوله
والا لزم كون الماهية موجودة قبل قيام الوجود بها
ان اللازم كونها موجودة فى العقل قبل وجودها فى
الخارج وقد مر الكلام فيه مفصلا وايضا اذا امكن
عروض المطلق والخارجى فى العقل كما صرح به اولا ولا
فى الخارج كما صرح به ثانيا فكيف يكون عروضهما فى نفس الامر
وهو منحصر فى الخارجى والذهنى فان زعم انه نحو
آخر من الوجود ومصحح القسم الاول ما لخصوص الوجود ومحكيته
نفس الامر فيه مدخل والثانى ما لخصوص الوجود الخارجى
والثالث ما لخصوص الوجود الذهنى ولا يلايمه ما ذكر
من ان القسم الاول ما ليس لخصوص احد الوجودين فيه
مدخل كما لا يخفى على الطبع السليم بل يلغو ذكر الخصوصية
فى الوجودين اذ لا مدخل لهما حينئذ عموما ايضا وايضا مثل
المحذور الذى ذكره لازم على تقدير الاتصاف فى نفس الامر
كما مر والتحقيق كما عرفت ان الوجود مما ينتزعه العقل
من المهية ويصفها به ومصداق ذلك الوصف
هو عين الماهية وقد عرفت الفرق بين المنتزعات الذاتية
والعرضية فان قلت فيكون الحكم بثبوت هذه المنتزعات



لها كاذبا لما بينتم انه لا ثبوت اصلا قلت انما يلزم
كذبه اذا كان الحكم بثبوتها لها ثبوت الاعراض لمحالها
اما اذا كان المراد بثبوتها لها كونها منتزعة منها
بضرب من التحليل او المطلق الشامل له فلا فان قلت
فجميع هذه المعقولات ثانية او بعضها ولم تمايز ما هو منها
معقول ثان عما ليس قلت بل بعضها وهو ما يكون الاتصاف
به بحسب الوجود الذهني ثم لا اشكال في كون الاتصاف
بالكلية ونظائرها بحسب الوجود الذهني ولا في ان التلبس
بالعمى والفوقية مثلا بحسب الوجود الخارجي اذ الوجود
شرطان للاتصافين كما يدل عليه صحة تخلل الفاء في قوله
وجد في الذهن فصار كليا ووجد في الخارج فصار فوقا
او اعمى لكن في نفس الوجودين اشكال كما اليه اشارة
اذ لو اشترط في الوجود الذي هو طرف الاتصاف
تقدمه على الاتصاف ظهر ان الاتصاف بالوجود الخارجي
ليس بحسب الخارج لكن لزم ان لا يكون الاتصاف بالوجود
في نفس الامر بحسب نفس الامر لعدم تقدم الشي على نفسه
وان اكتفي بمجرد كونه منتزعا من الماهية الموجودة بذلك
الوجود لزم ان يكون الاتصاف بالوجود الخارجي
بحسب الخارج فانه منتزع من الماهية الموجودة في الخارج

فالوجه كما اشرنا اليه ان يعتبر فيه بعد كون الاتصاف
مستلزما لهذا النحو من الوجود ان تكون الماهية في ذلك
النحو من الوجود غير ملحوظة بذلك العارض وظاهر
ان الماهية في الوجود الخارجي ملحوظة بالوجود الخارجي
وكذا في الوجود في نفس الامر مخلوطة به بحسب نفس الامر
وكذا في الوجود العقلي ايضا مخلوطة به بحسب نفس الامر
لكن للعقل ان ياخذه غير مخلوطة بشي من العوارض فهو في
هذا الاعتبار معرى عن جميع العوارض حتى عن هذا الاعتبار
فهذا النحو من الوجود طرف للاتصاف به وهو نحو من
انحاء وجود الماهية في نفس الامر لا يقال هذا النحو من
الوجود متقدم على سائر الاتصافات فلو اعتبر التقدم
تم الكلام لانا نقول ظاهر ان هذا النحو لا تقدم له على نفسه
والاتصاف بهذا النحو في هذا النحو فلا يصح اشتراط التقدم
مطلقا ومن هذا التفصيل تبين ان عروض الوجود في
نفس الامر ليس كعروض غيره من العوارض فان طرف
الاتصاف بها مغاير لها بل ربما يتقدم عليها بخلاف
طرف الاتصاف به فانه ذاته باعتبار ما كما علم ولذلك
تفصيل يضيق عنه المقام × لا يخفى على ثواقب الافهام
لا ما يقول ا ذكر على تقدير صحته آه والا التيق ترتب

البحث ان يقال ما ذكرتم على تقدير صحته انما هو في
الصور الثانية وليس ثبوت الصورة في العقل ولا
لا ثبوتها فيه عين الصورة الثانية فلا يلزم الا اجتماع
بين صورتي النقيضين ولئن توهم ان ثبوت صورة
عين الصورة مقول بعد التنزل لا نسلم ان لا ثبوت
ليس عينها فلا يلزم الا اجتماع احد النقيضين وصورة
الآخر قوله وقد عرفت بطلان المذهب اه قد عرفت
تحققه وما على تحققه فلا نعيدهما قوله اي عدم المعدوم
مطلقا اقول القرينة على هذا التفسير قوله ثم
باعتبار فان قسيم الثابت هو المعدوم لا العدم قوله
يصح الحكم الى قوله ولا تناقض فان هذا انما يلائم
المعدوم لا العدم اذ لا فرق بين العدم وسائر المفهومات
في صحة الحكم ولا يتوهم من الحكم عليه تناقض حتى يحتاج
الى دفعه قوله ويجب ان يحمل الموجود على الموجود في
الذهن ليستقيم الكلام ويرتبط بما سبق من ان للعقل
ان يتصور جميع الاشياء فان انقسام الموجود في الخارج
اليهما لا مدخل له فيه وكذا المطلق لجواز ان يكون القسم
الثاني مخصوصا بالموجود الخارجي فتدبر وفيه
بحث لانه ان اريد الانقسام بحسب فرض العقل او

الثانية هـ

بحسب

بحسب الواقع والثاني باطل اذ الشيء لا ينقسم الى نفسه
والى نقيضه في الواقع وان امكن فرض انقسامه اليهما
وعلى الاول لا حاجة الى تخصيص الموجود بالذهني
كما في النسخة الاولى اذ مؤداهما واحد ويمكن ان يجاب
بان المراد بالموجود في الذهن ما هو معروض الوجود الذهني
من الماهيات كالانسان مثلا فانه وان كان موجودا
في الذهن فهو في حد ذاته اعم من ان يكون موجودا
في الذهن او غير موجود فيه فهو منقسم الى الانسان الموجود
في الذهن وغير الموجود فيه بحسب الواقع فالانسان
الذي هو موجود في الذهن في الواقع منقسم في الواقع
الى الانسان الغير الموجود فيه هذا والاظهر ان يحمل الانقسام
على الانقسام في العقل فيصير مؤدى النسختين واحدا
قوله يعني اذا كان ظرف الحكم موجودين في الخارج
لقائل ان يقول معنى الحمل اتحاد الموضوع والمحمول
في الوجود فيكون كلاهما موجودين بوجود واحد فكيف
يتصور كون احدهما موجودا دون الآخر فان الاعمى في
قولنا زيد اعمى لما كان متحدا مع زيد كان موجودا
بوجود زيد بعينه بل نقول لا فرق بين الابيض في ان كلا منهما [illegible]
منتف في الخارج وفيه وبهما موجود فنجعل احدهما من الموجود [illegible]

الموجود فيه والى الانسان هـ

والاعمى هـ

الخارجية دون الفرض تحكم والجواب بان الشارح
ذكر في الحاشية عند قول المص والوجود من المعقولات
الثانية انه اذا قيل الحيوان موجود كان معناه وجود
افراده واما المشتقات فاذا قيل انها موجودة
كان معناه ان افراد ماخذ اشتقاقها موجود فمفهوم
الاعمى ليس موجودا لانتفاء افراد مبدائه غير محصل لانه
يرجع الى مجرد اصطلاح جديد والتحقيق انه اذا وجد فرد ما
كان ماهيته موجودة بوجوده بالحقيقة واما عوارضها
فانما تكون موجودة بوجودها باعتبار اتحادها معها
بوجه ما واتحاد الفرد مع الذاتيات اتحاد ذاتي ومع
العرضيات اتحاد بالعرض فتكون الذاتيات موجودة
بوجوده بالحقيقة والعرضيات بالعرض فلذلك يقال
ان الانسان لا بشرط شيء موجود في الخارج حقيقة بخلاف
الاعمى فانه موجود بالعرض لوجود زيد وزيد ليس في
ذاته اعمى بل باعتبار خارج عنه فاذا نسب وجوده الى
الاعمى كان نسبته بالعرض بخلاف الانسان فان زيدا
في ذاته انسان ولو فرض وجود الاعمى بذاته لم يكن زيدا
ولا غيره من الحيوانات بل شيئا آخر يكون ذلك المفهوم
ذاتيا له اذ المتعقل هذا المنقول معنى كلام المص انه اذا

حكم على الامور الموجودة في الخارج بامور موجودة في الخارج
سواء كانت موجودة فيه بالذات او بالعرض وجب
مطابقته للخارج او لا يكون القضية خارجية لاشتمالها
على الحكم باتحادهما في الخارج فيشمل مثل قولنا زيد
انسان وزيد ابيض وزيد اعمى ولا يشمل مثل قولنا زيد
ممكن لان الحكم ههنا على الموجود الذهني او نقول في هذه القضية
اتحادهما في الذهن غاية ما في الباب انه اتفق ان يكون
للموضوع من حيثيته لغرى وجود في الخارج وهو خارج
عما هو الملاحظ في هذه القضية اما اذا حكم على الموجود الذهني
بالموجود الذهني فلا يجب مطابقته للخارج سواء كان
لهما وجود في الخارج او لم يكن وحاصله ان القضايا
الخارجية يجب مطابقتها للخارج بخلاف الذهنيات
فانه يجب مطابقتها لنفس الامر وهذا اولى مما ذكر في توجيهه
اما اولا فلانه لا يعلم من كلامه ان صحة مثل
زيد اعمى باعتبار المطابقة للذهن او للخارج لا يقال على
توجيهك ايضا لا يعلم من كلامه حال بعض القضايا فان
حال الحقيقية على الوجه الاول والذهنية على الوجه
الثاني موكول الى المقايسة لانا نقول بعد العلم
بحال الخارجية والذهنية لا شبهة في حال الحقيقية لان لها

بالموجبة الذهنية

اليها وكذا البعد العلم بحال الخارجية والحقيقية لا اشتباه
في حال الذهنية وهو ظاهر فليس فيهما كثير تعمل
والتخصيص ببعض افراد القضية الخارجية بهذا الحكم و
يظهر باقي افرادها مع ساير اقسام القضية في سلك
الاجمال مما ينبو عنه الطبع السليم خصوصا مع انتظام
هذا التوجيه الذي لا يخفى وقعه واما ثانيا فلان سياق
كلامه يدل على ان القسم الثاني يكون صحته مطلقا باعتبار
المطابقة لما في الذهن وان فلك قد صرح بان صحة القسم
الثاني باعتبار المطابقة لما في نفس الامر وهو اعم من
الخارج والذهن قلت وقوعه هنا في مقابلة الخارج
قرينة ظاهرة على ان المراد به الذهني فان كون الصحة باعتبار
المطابقة لما في نفس الامر بالمعنى الاعم مشترك بين الجميع
فلا وجه لتخصيصه بالقسم الثاني وعلى هذا المصداق الحسة
يعلم ضمنا لانه اما الخارج او الذهن او كلاهما ويحتمل ان يحمل
قوله والا على ليس حكما خارجيا فيشمل الحقيقية ايضا و
يكون المعنى ان مصداق الخارجية هو الخارج ومصداق
غيرها نفس الامر اما الحقيقية فاعم من ان يكون في ضمن
الخارج او الذهن او كليهما واما الذهنية فالذهن فقط
ويكون قد ترك التفصيل كما هو دابه وامر توجيه العبارة

سهل بعد اتقان المقصود قوله او على الامور الخارجية
لما كان الامكان من المعقولات الثانية والموصوف
بها انما هو الامر الذهني لا الخارجي فقولنا الانسان
ممكن حكم بالامر العقلي على الامر العقلي والحق ان
الحكم اما على الموجود الخارجي بمثله او على الموجود الذهني
بمثله كما اشرنا اليه انفا لا يقال اذا حكمنا على الامور الخارجية
مثلا بالصفات الخارجية او على الموجودات العينية بالمعقولات
الثانية كان الاول حكما على الموجود الذهني بالموجود الخارجي
والثاني عكسه لانا نقول على الوجهين ان كان الحكم
باتحادهما في الخارج كان حكما على الموجود الخارجي
بمثله وان كان باتحادهما في الذهن كان حكما على
موجود ذهني بمثله وعلى الاول يعتبر في صحة المطابقة
للخارج وعلى الثاني تعتبر فيهما المطابقة للذهن و
ليس معنى الحكم على الامور الخارجية بمثلها ان يكون
الطرفان موجودين في الخارج بحسب الواقع بل ان يعتبرا
متحدين بحسب الوجود في الخارج فان الغرض بيان صدق
القضية الخارجية مطلقا حتى يعرف بالنظر عليه صدقها
وكذبها فليتدبر قوله واما الحكم بالامور الخارجية
على الامور العقلية آه على توجيه الشارح لا يعلم من كلام

المص ان المعتبر في صحة هذا الحكم المطابقة للخارج اولا لكن
كما لا يعلم حال مثل قولنا زيد اعمى وانما يستعلم من خارج
كما صرح به والوجه في التوجيه ما وجهناه به
قوله والا لكون النسبة السلبية خارجية لا يتوقف على
كون طرفيها موجودين في الخارج يرد عليه ان كون
النسبة الايجابية خارجية ايضا لا يتوقف على ذلك على عهده
حيث صرح بان زيد اعمى قضية خارجية مع اعترافه بان المحمول
غير موجود في الخارج ويمكن الجواب بان كون النسبة الايجابية
خارجية على الوجه الكلي موقوف على وجود الطرفين بخلاف
النسبة السلبية فان كونها خارجية على هذا الوجه
لا يتوقف على وجود الطرفين منه اصلا وفيه ان هذا
انما يدل على عدم جواز التخصيص بالسالبة لا على التخصيص
بالموجبة او لو حمل الحكم اعم من الايجاب والسلب كان
كون النسبة خارجية على الوجه الكلي ايضا موقوفا
على وجود الطرفين اذ بدون ذلك قد يكون خارجية و
وقد لا يكون فلا فرق بين التخصيص بالايجاب والتعميم فتأمل
قوله والمراد بالحكم في هذا البحث يعني ان يكون الطرفين
موجودين في الخارج مدخلا في كون المعتبر في صحة
الحكم الايجابي المطابقة مع الخارج ولا دخل له في هذا الحكم

وبدونه قد تكون وقد لا تكون

بالنظر الى السالبة لان لوجود الطرفين لا مدخل له في
كون السالبة خارجية اصلا حتى يكون له دخل في كون
المعتبر في صحته هو المطابقة مع الخارج بل السالبة تكون
خارجية ومعتبرا في صدقها المطابقة مع الخارج
سواء وجد طرفاها او احدهما فقط او لم يوجد لكن
لم يتعرض الشارح في البيان الا للفرد من القسم الثاني
اكتفاء وعلى هذا فلو حمل الحكم على الايجابي لم يصدق
المتصلة اللزومية ولو حمل على السلبي لم يصدق اللزومية
بما علم من ان المقدم لا دخل له في التالي ورح ان صدق
الاتفاقية وكذا لو حمل على ما هو اعم لان المقدم
لا دخل له في التالي بالنسبة الى البعض هو او صدقه و
هو السالبة ولا يخفى ان المتبادر في امثال هذا المقام
هو اللزومية فينبغي ان يحمل الحكم على الايجابي
لا يقال لا دخل للمقدم في التالي بعد التخصيص بالايجابي ايضا
لتحقق التالي بدونه في مثل زيد اعمى حيث اعترف به الشارح
لانا نقول التالي هو وجود التطابق كليا كما صرح به
وذلك لا يتحقق في الموجبة بدونه واما في السالبة فوجود
الطرفين لا مدخل له في ذلك الوجوب اصلا نعم يصلح
ذلك الوجوب معه اتفاقا بل هذا غاية توجيه كلام

الشارح فتامل فيه ليظهر لك ما فيه ولو علل تخصيص الحكم
بالايجابي بانه ان كان الطرفان موجودين في الخارج
تخصص الايجاب بالخارجي مصدق الملازمة الكلية
اعني وجوب مطابقته للخارج والتخصيص للحكم السلبي
بالخارجي او قد يكون السالبة صادقة مع وجود طرفيهما
في الخارج كما في قولك لا شي من المثلث بمربع ولا شي
من الانسان بحجر فانهما يصدقان حقيقة مع وجود
طرفيهما في الخارج لكان اولى قوله وان صدق نسبة شي
على اخرايجابا بحسب الخارج يتوقف علي وجود الآخر فيه
ان اراد ان صدق الحمل الايجابي متوقف علي وجوده
في الخارج فمم وان اراد ان ثبوته له واتصافه به موقوف
علي وجوده فيه فمم والسند اتصاف الهيولي بالصورة
كامر والقول بان المتقدم علي وجود الهيولي ذات الصورة
دون الاتصاف وان المتقدم هو الاتصاف بصورة ما
وهو اتصاف ذهني والاتصاف في الخارج انما هو بالصورة
المشخصة وهي متاخرة عن وجود الهيولي لا يجدي
في دفع المنع وان كفى في دفع النقض كما مر بل لا بد ههنا
من اثبات المقدمة الممنوعة والحاصل ان الاستلزام
مم واما التوقف فلا قوله وههنا اشكال قوي

قد اشرنا اليه فيما سلف نحن قد اشرنا الى دفعه فيما
سلف ونقول ههنا موله والمطابق يجب ان يكون
مغايرا للمطابق ان اراد المغايرة بالذات فمم وان اراد
مطلق المغايرة الشاملة للاعتبارية فمم لكن لا يلزم منه
ان يكون الموجود في نفس الامر مغايرا للموجود الذهني
بالذات بل نقول هذه النسبة الموجودة في الذهن مطابقة
لنفسها من حيث هي موجودة في نفسها وان كان
نحو وجودها في نفسها بوجودها في الذهن فانها من
حيث وجودها في الذهن مغايرة لها من حيث وجودها في
نفسها وتفصيله ان النسبة اذا وجدت في الذهن كان
لها وجود ذهني سواء كان ذلك باختراع العقل وتعمله كما
في الحكم بزوجية الثلثة مثلا او بدون اختراعه كما في
الصوادق فاذا كان تحققه بمحض الاختراع والتعمل لم يكن موجودا
في حد ذاته اي مع قطع النظر عن ذلك الاختراع واذا
كان تحققه لا بمحض الاختراع بل كان منتزعا عن امر
من شانه ان ينتزع منه ذلك كان موجودا مع قطع النظر
عنه وان كان وجوده في الذهن الا انه موجود فيه
بدون تعمله فهو من حيث انه موجود في الذهن مطابق له
من حيث انه موجود بلا تعمل والاعتبار الثاني هو

فيسم

الوجود في نفس الامر فان المنظور اليه في هذا الاعتبار
هو مطلق وجوده في حد ذاته اعم من ان يكون في الخارج
او في الذهن على الوجه المذكور الا ان الامر اكثر وهو
عدم صلاحيته للوجود الخارجي يقتضي ان يكون ذلك
الوجود له في الذهن فالنسبة الذهنية في الصورة مطابقة
لها من حيث انها موجودة في نفسها حتى لو كانت موجودة
في الخارج ايضا كانت مطابقة بخلافها في الكواذب
اذ ليس لها الوجود في نفسها اي الوجود بلا تعمل و
اختراع اصلا لا في الخارج ولا في الذهن اذا عرفت
ذلك عرفت اندفاع ما ذكره ايضا فانهم قالوا الى قوله
وما ذكر التصريح منهم بما عرفتها لان معنى كلامهم ان منشأ صحة
الحكم مطلقا هو المطابقة لما في نفس الامر لا لما في الذهن
من حيث انه في الذهن والا لزم صدق الكواذب
ولا يلزم من ذلك ان لا يكون الوجود الذهني مع قيد
زائد من افراد الوجود في نفس الامر وكذا قوله
ومعلوم ان ما لا يكون في الاذهان يكون في الخارج
لعدم الواسطة وهو ظاهر جدا وكذا قوله وايضا
فالمراد بالخارج خارج الذهن فاذا لم يكن في الذهن
يكون في خارج الذهن لا محالة فما معنى قولهم الحكم اذا

حكم

كان

كان طرفاه موجودين في الخارج يكون صحته بمطابقته
لما في نفس الامر لا لما في الخارج ولا لما في الذهن
وذلك لان مرادهم بالخارج ههنا ما يقابل الذهن مطلقا
فاذا لم يكن الطرفان موجودين لا يكون مطابقته للخارج
بهذا المعنى وهو ظاهر ولا لما في الذهن من حيث
كونها في الاذهان بل المطابقة لما في نفس الامر و
ان كان وجوده في نفس الامر في الوجود الذهني على ما
عرفت آنفا وما وقع في بعض عبارات القوم ان
صدق الخبر بمطابقة النسبة الذهنية للنسبة الخارجية
المراد بالخارج الخارج عن النحو العرضي من الذهني لا عن
الذهن مطلقا كانهم تنزلوا في هذه العبارة ما لا يكون
وجوده بفرض العقل وان كان في العقل منزلة
الموجود خارج العقل ولا مشاحة في الالفاظ بعد ظهور
المعنى واشعارهم في عدة مواضع بتعيين المراد وقد
عرفت المراد من قولهم الحكم اذا كان طرفاه غير
موجودين الخ فتثبت ولا تتبع الاهواء المزلة والاوهام
المضلة والله ولي الرشاد ومنه العصمة والسداد
قوله وقد ذكرنا وجه بطلانه فلا نعيده نحن لا نعيد
ايضا جواب ما ذكرنا قوله ويمكن الجواب بان النقض الخ

في الخارج صح

او انت خبير بانه لا يدفع الاشكال عنهم لانهم صرحوا
بان خزانة المعقولات كلها هو العقل الفعال فالاولى
ان يقال ان المطابق لما ارتسم فيه من حيث تصديقه
به صادق وتمكن الكواذب وان كانت مرتسمة
فيه من حيث الحفظ لكن يجوز ان لا يكون مصدقا بها
فان الحافظ لا يلزم ان يكون مذعنا لما يحفظ بل لا
ان يكون مدركا له الا ترى ان الخيال خزانة الصور
وليس بمدرك لها عندهم والحافظة خزانة المعاني ولا مدركة لها
فيجوز ان يكون شان العقل الفعال مع الصوادق الحفظ
والتصديق ومع الكواذب الحفظ فقط وذلك لبرائته
عن الشرور التي هي من توابع المادة لا يقال لا معنى
للعلم الا حصول مجرد عند مجرد قائم بذاته فيكون
العقل عالما به لانا نقول هذا انما يستلزم كونه عالما به من
حيث التصور واستلزامه لحصول التصديق به ممنوع
والحاصل ان الخزانة انما تحفظ المعاني التي تتعلق بها التصديق
وذلك يستلزم تصورها ولا يلزم منه حصول التصديق بها
فتامل قال واعترض بعضهم بانه يتعذر اقول فيهم
فان المطابقة لا تستدعي المغايرة بالذات كما تم تفصيله
قال بل لكونه عينه فيكون صدق الخبر اعم من كونه

نفس الامر او مطابقا له مع انهم لم يفسروه الا بالمطابقة
فيجب ارتكاب عموم المجاز في التعريف وهذا التكلف
مستغنى عنه بما ذكرنا على ان في كلام ارسطاطاليس
في اثولوجيا ما يفهم ان علم المبادي اجل من ان يوصف
بالصدق وانما هو الحق يعني انه الواقع لا المطابق للواقع
ولا كذلك علم الواجب اقول ان اراد ان
علم الواجب يوصف بالصدق لا باعتبار المطابقة
بل بمعنى آخر اتجه عليه انهم فسروا الصدق بالمطابقة وان
اراد انه لا يوصف بالصدق ولا بالكذب ورد عليه
انه خلاف العرف العام والخاص الا ان يحمل على ما نقل
عن ارسطاطاليس انتهى وان اراد انه عين نفس الامر
فلا حاجة في صدقه الى اعتبار المطابقة اتجه عليه
الاغماض عن ظاهر تعريف الصدق كما اشرنا اليه آنفا في تحقيق
ما وقع من ان نفس الامر هو العقل الفعال او نحو يكون الحق
والمبادي العالية باسرها نفس الامر اقول لما ذكرنا من
ان كذب الحكم لا يقدح في مقصوده اقول لان مقصوده
ان العقل يتصور كل شيء وقد جعل التقسيم والحكم دليلا على ذلك
ولا يختلف هذا الغرض بصدق الحكم وكذبه قال واما
ثانيا فلانه بعيد بما بين اقول لا يخفى ان جواز كون امر ما

والهوية وثانيا باعتبار غير نفي الهوية وثابت باعتبار لا
بهذه الشبهة اذ منشاؤها ان صدق الخبر مطابقته للخارج يستلزم
ان يكون لكل من المتغايرين هوية ثابتة في الخارج وظاهر
انه لا يندفع بذلك وانما يندفع بان يكون لكل منهما هوية
ثابتة في الخارج باعتبار ما وذلك لم يثبت اصلا او انما
يبين ما هو اعم منه قوله واما ما اشتمل ان المتغايرين
يمكن ان نقول المتغايران هما مفهوما الثابت في الذهن
وغير الثابت في الذهن واللازم من مطابقة الحكم
للخارج ثبوت هذين المفهومين اللذين ليسا بثابتين في
الخارج فيقول هذا القائل فيكون ما ليس بثابت في الخارج
ثابتا فيه المراد نفي المفهومين اللذين هما غير ثابتين في
الخارج وكانه ارتكب ذلك للاختصار في العبارة اذ ما
جاء الملازمة وبطلان التالي في عبارة واحدة
كانه قال لزم ان يكون القسمان ثابتين في الخارج مع
انهما غير ثابتين وهذا على ما ذهب اليه القائل وتبعه الشارح
من نفي الطبائع الكلية في الخارج ظاهر جدا وقد تنوهم
في توجيهه ان هذه القسمة لما كانت مستغرقة لجميع المفهومات
كان ما ليس بثابت في الخارج واحدا في القسمين او احدهما
فيلزم ثبوته في الخارج وهو توهم فاسد اذ لا يلزم من



وجود المفهوم وجود جميع افراده قوله وحقيقتها ادراك
ادراك ان النسبة واقعة آه الاولى ان يقال اذعان
وقوع النسبة او لا وقوعها لئلا يدخل فيه الشك والوهم
بل التخييل ايضا فان التصديق ادراك خاص مغاير للتصور
بحسب الحقيقة لا بحسب المتعلق فقط كما يشهد به من له
وجدان صحيح وهذا النوع من الادراك لا يتعلق الا بمعلوم
خاص هو ان النسبة واقعة او ليست بواقعة بخلاف
التصور فانه امر لا حجر فيه يتعلق بكل شيء حتى بمتعلق
التصديق فافهم قوله بل لا يكون هناك حمل حقيقي
بل لا يكون حمل اصلا اذ لا يعقل النسبة الا بين
اثنين الا بالبديهة وتكرر ادراك شيء واحد ذاتا واعتبارا
لا يكفي وتفصيله ان الشيء الواحد كذلك لا يمكن ان
يتعلق به ادراكان من نفس واحدة في زمان واحد فان
حصول صورتين مجتمعتين من امر واحد في نفس واحدة
ممتنع بالضرورة الوجدانية فلا بد ان يزول احدى
الصورتين عن النفس حتى يحصل الغير ح لا يكون الا ادراك
واحد متعلق بمعلوم واحد فكيف يتصور النسبة مع انتفاء
التعدد في الادراك والمدرك فان الادراك السابق
الزائل لا مدخل له في صحة تصور النسبة قطعا ولو جاز

تصور النسبة بسبب التصور الزائد لجاز الحكم على الامور المتصورة
والمذهول عنها ولو كفى الصورة الواحدة الحاضرة لم
يحتج التصديق الى التصورات الثلث بل الى تصورين فقط
احدهما تصور واحد هو بعينه تصور الموضوع والمحمول و
الثاني تصور النسبة ثم لزم ان يكون اجزاء القضية اثنين
اذ لا تعدد عنده في المفهوم بل في الادراك فقط على ان
بعض من توهم ذلك قائل بان القضية التي محمولها الوجود
لا تحتاج الى الرابطة فيلزم عليه انه اذا حمل مفهوم الموجود
على نفسه لم يكن هذه القضية الا مفهوما واحدا يتعلق به ادراكان
اذ مفهوم الموضوع والمحمول عنده واحد ومعنى الرابطة
لا تحتاج اليه ههنا فيتحصل القضية البسيطة فلا يصح تفسيرها
بالقول الى غير ذلك من المفاسد والظن ان الفطرة السليمة
يكفي مؤنة هذا البحث اذ من البين ان النسبة تقتضي المنسوبين
فاذا انتفى تعددهما فكيف تتصور النسبة ولا اثنين فان
قال انه يتصور كون المدرك هو المدرك فقد رجع الى
المتغايرين المدركين قوله ومعنى الحمل ان المتغايرين
مفهوما اقول قد يطلق الحمل بمعنى الحكم الحملي وهو
الذي مر تفسيره وقد يطلق على متعلقه وهو المراد ههنا
ولذلك فسره باتحاد المتغايرين مفهوما بحسب الذات

فانه

فانه متعلق الحكم اعني وقوع النسبة وقد ترك التعميم السلبي
اكتفاء بالاصل ولما اراد تعريفه على وجه يتناول
الحمل المتعارف وغيره لم يخص المفهوم بالمحمول والذات
بالموضوع كما هو المعتبر في المتعارف قوله قيل يرد عليه
اقول حمل القائل الذات على الموصوف ولذلك اعترض
عليه بانه لا يمتنع اتحاد الذات مع التغاير في المفهوم
والوجود والا لجاز حمل السواد على الحجر كروجه الساج
على ما صدق هو عليه فيندفع ذلك ويحتمل ان يقال لم
يتحقق الحمل لم يصح صدق المفهومات المتغايرة على شيء واحد
فان معنى كون الشيء صادقا عليه كونه هو باتحاد والا كان
مفقود شبهة الحمل جدا فانك اذا قلت ج و ب
متحدان فهما صدقا عليه كان هذا حكما على شيء واحد
بانه يصدق عليه ج و ب معا فنقول الحامل لهذا الذات
ان كانت عين كل منهما لزم حمل الشيء على نفسه او غيره
لزم اتحاد الاثنين وللحكيم ماذكر والشبهة الا بان
يقال هما متحدان في الوجود ومختلفان بالمفهوم كما سلف تحقيقه
قوله او لا اتحاد هناك في الوجود اقول لا نم انه لا اتحاد
بينهما في الوجود اصلا فان الاعمى مثلا موجود بوجه ما
بوجود زيد فانه اذا وجد زيد فقد وجد الانسان والحيوان

وساير ذاتياته من حيث انها عينه من حيث الذات وقد
وحد الاعمى وغيره من العوارض الصادقة عليه باعتبار
ان تلك الامور بالعرض وان لم تكن اياها من حيث ذاته فلذلك
منسب وجوده الى تلك الامور بالعرض فهي متحدة وفي
مثل الاسود وقيام السواد به ولو لم تكن بينهما اتحاد في
الوجود بوجه ما لم يصح الحكم في الوجود بمعنى انها موجودة
بوجوده بالعرض ومصداق ذلك في مثل الاعمى كونها منتزعة
عنه كتكون الاعمى في الدار مثلا اذا كان فيها زيد ولم
يسر الحكم على الاعمى الى افراده وتفصيله ان معنى الهوهو
مقول بالتشكيك كالوحدة كما سيصرح به المص فكون
زيد هو الانسان اولى من كونه اعمى فان الاول اتحاد
بالذات والثاني بالعرض قال الشيخ في الشفاء والواحد
بالعرض هو ان يقال في شيء انه يناسب شيئا اخر انه هو الاخر
وانهما واحد وذلك اما موضوع ومحمول عرضي كما يقال
ان زيدا وابن عبد الله واحد وان زيدا والطبيب
واحد واما محمولان في موضوع كقولنا الطبيب هو ابن عبد الله
واحد اذ عرض ان كان شيء واحد طبيبا وابن عبد الله
او موضوعان في محمول واحد عرضي كقولنا الثلج والجص
واحد اي في البياض اذ عرض ان حمل عليهما عرض واحد انتهى

معه في الوجود بمعنى انها موجودة
بوجوده بالعرض ومصداق ذلك
في مثل الاعمى كونها منتزعة منه صح

كقولك
صح

كلامه

كلامه ونقول ايضا ان الحمل هو الاتحاد وهو يقتضي
اثنينية ما ووحدة ما اذ لو كان الوحدة الصرفة
لم يتحقق الحمل او الكثرة الصرفة لم يصدق وكما ان
الوحدة على جهات شتى كالنوعية والجنسية فكذلك
الحمل حتى يجري في جميع اقسام الوحدة التي يتحقق فيها
الكثرة الا ان اشهر افراده هو الحكم بالاتحاد في الوجود
فلذلك قد يخص البحث ويفسر الحمل بالاتحاد في الوجود فانه
المتعارف المشهور اذ لا يقال بين المتعارف زيد
وعمرو من حيث اشتراكهما في النوع ثم الاتحاد بالوجود
اعم من ان يكون كلاهما موجودين بالجملة كما في حمل
الذاتيات على الموجودات او يكون الموجود احدهما بالذات
والاخر موجودا بالعرض بالمعنى الذي اشير اليه كما في
حمل الاعتباريات عليها فلا حاجة في تصحيح معنى الحمل الى ما
قيل ان الحمل في الذاتيات بمعنى الاتحاد في الوجود
وفي غيره بمعنى الاتصاف كيف ومعنى قولك زيد اعمى هو
من غير ملاحظة الاتصاف بمبدا الاشتقاق بل تعني
مطلق الحمل مطلق الاتحاد في الوجود اعم من ان يكون بالذات
او بالعرض فاذا قيل مثلا ج ب فان اريد
مطلق الاتحاد وصدق باي نحو من انحاء الوحدة توجد فيهما

وان اريد به المعنى الاخص مطلقا صدق كونهما متحدين في
الوجود سواء اتحدا فيه بالذات او بالعرض وان اريد
الاتحاد بالذات لم يصدق الا بان يكون احدهما ذاتيا
او ذاتا للآخر او بالاتحاد العرضي لم يصدق الا بان يكون احدهما
عرضيا للآخر وربما صدق الحمل باحد الاعتبارين وكذب
بالآخر مثلا الحركة صادق بالاعتبار الاول كاذب
بالاعتبار الثاني والمعلوم معلوم ضرورة صادق بالاعتبار
الاول كاذب بالاعتبار الثاني فان كون المعلوم معلوما
بذلك الاعتبار ممكن غير ضروري فان مصداقه
اتصافه بالمعلومية وهو غير ضروري قوله لانه لا يتصور
التغاير في المفهوم مع الاتحاد في الوجود الذهني اقول
اذا حصل في الذهن الاربعة مثلا فقد حصل فيه الزوج
وسائر ما يصدق عليه نحوا من الانحاء فان الاربعة زوج
وعدد وغيرهما فوجودها وجود تلك المفهومات الصادقة
عليها نعم ليست تلك المفهومات بأسرها موجودة فيه بالذات
وهذا لا ينافي وجودها مطلقا سواء كانت بالذات
او بالعرض قوله وجهة الاتحاد قد يكون احدهما وقد
يكون ثالثا اقول جهة الاتحاد قد يكون الموضوع وحده
او المحمول وحده كما في المثالين الاولين وقد يسوى

معلوم

نسبتها الى الموضوع والمحمول كما في قولك زيد زيد
فان الموضوع هو زيد مخلوطا بامر والمحمول هو زيد اما
مخلوطا بامر آخر او بدون الخلط وجهة اتحادهما هو زيد
المكرر اعتباره في الطرفين ولذلك يكون مثل هذا الحمل مفيدا
كما اذا قلت زيد الذي ادركته الآن هو زيد او هو زيد
الذي ادركته امس بمعنى اتحادهما في زيد المكرر لا في خارج
الذهن فانه قد لا يكون ضروريا وهذا القسم الثالث
هو الذي يسمى حمل الشيء على نفسه وقول المص وقد يكون
احدهما يشمل هذا القسم ايضا قوله وما يلزم بطلانه على تقدير
صحته اقول قيل ورد عليه انه يلزم حينئذ بطلان ما ادعاه
وهو قوله الحمل محال وانت خبير بان دليله انما يدل على
بطلان الحمل الايجابي وربما يجر دعواه بسلب الصحة عن
الحمل فلا يرد وعليه ذلك على ان له ان يقول مقدماتي
هذه الزامية لكم فيلزم عليكم الاعتراف بفساد الحمل فان نقل
الكلام الى قوله هذا الزامي لكم فله ان يقول هذا ايضا
الزامي لكم وهكذا وهذا لا ينتج في غرضه الذي هو ايقاع
الشك في الحمل قوله والا لم يكن الحمل صحيحا اقول اي
صادقا فالشبهة انما يرد على حمل الوجود باعتبار صدقه
قوله علينا قلنا ثم فان الوجود اقول اذ اثبت ان ثبوت

الشي للشي فرع ثبوت المثبت له كما هو المشهور عند المشائين
فثبوت الوجود للماهية يجب ان يكون متاخرا عن ثبوته
في نفسه فان لم يلزم محذور في الوجود الخارجي
بناء على ما قيل من ان ثبوته للماهية في الذهن فلا
يلزم الا تقدم الوجود الذهني على الوجود الخارجي فلا مخلص
عنه في الوجود الذهني والمطلق على ما سبق تفصيله
وبعد التنزل عن هذا المقام اذ الزم ان يكون للماهية
قبل وجودها وجود سواء كان فيه محذور او لا فكيف
يصح قول المص ان اثبات الوجود للماهية لا يستلزم
وجودها قبل وجودها على ما وجهه به الشارحون
ولعل ذلك من المص اشارة الى ما اشرنا اليه سابقا
من ان ثبوت الشي للشي لا يجب تاخره عن ثبوته في نفسه
وان استلزم ثبوته في نفسه او كان عين ثبوته في نفسه
قال الشيخ في التعليقات وجود الاعراض في انفسها
هو وجودها في موضوعاتها سوى ان العرض الذي هو
الوجود لما كان يخالفها لحاجتها الى الوجود حتى
يكون موجودة واستغناء الوجود عن الوجود حتى
يكون موجودا لم يصح ان يقال ان وجوده في موضوعه
هو وجوده في نفسه بمعنى ان للوجود وجودا كما للبياض

وجودا بل بمعنى ان وجوده في موضوعه هو نفس وجود موضوعه
وغيره من الاعراض وجوده في موضوعه هو وجوده لكن
وقال فيها ايضا فالوجود الذي للجسم هو موجودية
الجسم لا كحال البياض والجسم في كونه ابيض لان
الابيض لا يكفي فيه البياض والجسم بل هذا العدان قال اذا
سئل هل الوجود موجود او ليس بموجود فالجواب انه
موجود بمعنى ان الوجود حقيقته انه موجود فان الوجود
هو الموجودية هذه كلماته ويلخص منها ان نسبة الوجود
الى الماهية ليست كنسبة ساير الاعراض فان تلك الاعراض
تصير موجودة بتلك النسبة بل هي عين وجودها والماهية
تصير بنسبة الوجود اليها موجودة بل هي عين وجودها
فلا جرم لا يتاخر عن وجود الماهية [illegible] قوله ويكون
حصول الوجود للماهية شرطا لسلب الوجود عنها وهو جمع
بين النقيضين [illegible] فان صدقه يقتضي كونها غير موجودة
ونفيه يقتضي وجودها لامتناع الحكم على المعدوم المطلق
فالشبهة في سلب الوجود ايضا باعتبار الصدق [illegible]
لكنه ليس شرط سلب الوجود [illegible] اراد بالسلب ههنا
اللازم وضع لا الانتزاع كما في العبارات السابقة وفي
قوله وهما الايجاب الى ان السالبة المطلقة العامة اعني سلب

الوجود عن الماهية في الجملة قوله واعلم ان انقسام
المفهومات اقول هذا يدل على تردده في هذا الاصل فيلزم
تردده في الفرع ايضا فلا حاجة لرح الى التزام
كون البحث عن العدم تطفلا كما مر في فواتح الحواشي
وبهذا اما لوحنا اليه هناك من تجويز بعض الاحتمالات
التي فيها مندوحة عن هذا الالتزام قوله والحمل
في الوضع من المعقولات اقول يشبه ان المص اراد ان قول
الموضوع والمحمول على افرادهما نانشك يكائ اطلاقا
للمبداء واراده للمشتق على سبيل المسامحة المشهورة
فان الاخص اولى بالموضوعية والاعم بالمحمولية واما ان
قول الحمل والوضع على افرادهما بالتشكيك كما صرح
به الشارح فخلاف الظاهر قوله وهو ما لا يكون له وجود
بنفسه لكن ما صدق هو عليه اقول على قول من نفى وجود
الكلي الطبيعي لا فرق بين السواد والجسم والفرس والانسان
واللاشيء فان جميعها غير موجودة عنده بل ما صدقت هي
عليه واما على التحقيق فالثلثة الاول موجودة بالذات
بخلاف الاخيرين فانهما موجودان بالعرض بوجود ما له اتحاد
معهما بوجه ما عرضي كما عرفت غير مرة قوله قيل اسماه
موجودا بالعرض مثلا ما هو صادق على الموجود وصدقه

الموجود بالعرض مه

عرضيا مثلا اذا وجد زيد بذاته فوقانيته موجودة بالذات
وعرضيته موجودة بالعرض قال في الهيات الشفاء
الوجود للشيء قد يكون بالذات مثل وجود الانسان انسانا
وقد يكون بالعرض مثل وجود زيد ابيض والامور التي
بالعرض لا تحد فلنترك الان ذلك ولنشتغل بالموجود
بالوجود الذي بالذات انتهى كلامه وتحقيق المقام ان ما بالعرض
مطلقا انما يقال فيما لا يكون موصوفا حقيقة بذلك الشيء
وذلك جار في سائر الاتصافات كما قال في طبيعيات الشفاء
في تحقيق الحركة بالعرض واذا علمت الحال في الاين و
الوضع فاحكم مثلها في سائر الابواب فانه يقال ان الشيء
مثلا اسود بالعرض اذا كان الموضوع للسواد ليس هو
بل جسما اخر يقارنه او يخالطه او جسم هو عرض فيه او جسم
هو هو بعينه وليس هو هو بعينه في الاعتبار كقولنا
ان البناء اسود فان السواد ليس موضوعه هو الجوهر
مع البنائية بل الجوهر مع البنائية عرض له ان كان هذا
الجوهر القابل للسواد وقد يقال الجوهر اذا كان ليس
موضوعا اولا للسواد بل موضوعه الاول شيء فيه
لا كجزء وهو السطح فان السواد يعتقد ان محله الاول
هو السطح ولاجل السطح يوجد للجسم انتهى وقد سبق

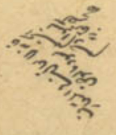
الشيء

والموضوع مه

ما نقل عن الشفاء في الاتحاد بالعرض واعلم ان الشيخ
قد صرح بان النفوس الغير المنطبعة لا تتحرك في الاين
بالعرض مع تصريحه بان المتحرك بالعرض هو ما لم يلحقه في
نفسه مفارقة اين اول او وضع اول او كم اول او كيف بل
هو مقارن لشيء آخر مقارنة لازمة فاذا تبدل لذلك الشيء
حال نسب اليه كانت له بالعرض وحمل ذلك على كون
الاول ما يكون المتحرك بالعرض هو في نفسه في مكان وذو
وضع وقابل للحركة الا انه لم يفارق مكانه ووضعه بل الشيء
الذي هو محمول فيه قد فارق مكانه وهذا الملازم
له فيلزم ان يقع له لاجل حركة ما هو فيه حصول في جهة
يقع اليها اشارة غير الجهة التي كان يقع عليه الاشارة
منها او يقع له وضع آخر بالقياس الى الجهات كالمنقول
في الصندوق فهو ساكن فيه حافظ لمكانه والثاني
ان لا يكون من شانه ان يكون له اين ووضع والحركة
بالذات وهو ان لا يكون مقارنة المتحرك بالعرض للمتحرك
بالذات مقارنة جسم لجسم بل مقارنة شيء من الاشياء الموجودة
في الجسم صورة في هيولاه او في الجسم فيصير له بسبب الجسم
تخص بها الاشارة الواقعة الى ذاته ويصير له الغراء كاجزاء
الجسم فيصير له كالاين لاين الجسم وكالوضع لوضع الجسم

فاذا حصل للجسم مكان آخر تبدلت الجهة المصابة بالاشارة
واذا حصل له وضع آخر تبدلت حال جزء ما فيقال
انه قد انتقل في الاين او الوضع هذه كلماته ملخصة بحسب
الحاجة [illegible] لما كان الاتصاف بالعرض راجعا الى
الاتصاف بما يقارن الشيء فلم لا يكون النفس المقارنة
متحركة بالعرض لعلاقة انها متعلقة بالجسم المتحرك وان لم
يكن تعلق المقارنة التي بين جسم وجسم او بينه وبين
الامور الحالة بمادته على انه قال في جواب سؤال من
قال لم كانت النفس يقال لها انها تتحرك بالعرض في
الاين ولا يقال لها انها تسود بالعرض باسوداد البدن
ان التحقيق يوجب انه اذا صح اطلاق ذلك على النفس
بالعرض صح اطلاق هذا ونحو ذلك اذا كان السواد
في العضو الاول الذي فيه النفس بعينه وان كان احد
الامرين اوقع في العادة ولكن ظهور نقله مما
النفس ان كانت منطبعة به اكثر من ظهور سائر الاستحالات
ولذلك ان الناس يحكمون بان الجسم اذا زال عن
اصابة اشارة ما زال ما معه مما اصابه الاشارة لقربه بحسبه
ولو كان الشيء غير محسوس كانهم يحسبون الحصول
في الحيز لكل موجود كان محسوسا او غير محسوس ولا

يوجبون التسود الا القابلة ولغلبة ايجاب الحر عندهم
لكل شيء لا يوجبون لموجود لا اشارة اليه فهذا
هو السبب الذي اختلف به الامر آن عند الجمهور ولانه سبب
غير واجب لمقتضاه غير واجب الى هنا كلامه ولك
ان تقول كما ان ذلك غير واجب فكون المتحرك بالعرض
منحصرا في القسمين اللذين ذكرهما ايضا غير واجب فان
ما يقتضيه وهو انحصار المتحرك بالعرض فيما اليه الاشارة
غير واجب وان اراد ان الجمهور لا يطلقون المتحرك
بالعرض الا على القسمين المذكورين فالعلاقة المعتبرة
منحصرة في ذينك الوجهين فكذا لا يطلقون الاسود
بالعرض على النفس كما اعترف به والحق الذي لا تكلف
فيه ان الاتصاف بالعرض لا ينحصر بذاته فيما له علاقة
معتبرة نعم التعارف الخاص والعام قد خصصه في بعض
المواد ببعض العلاقات كما في الصورة المذكورة واما
حركة النفس المجردة بالعرض فليس مما يأبى عنه التعارف
فانك تقول تحركت من هنا الى هناك وكذا غيره
من صفات البدن منسوبا الى النفس نعم لا يصح سلب المتحرك
بالعرض على الوجهين الخاصين من النفس الا سلبه مطلقا
ومن تضاعيف البحث علم ان التحرك في الموجود بالعرض



في نفس الاتصاف وظاهر ان المجاز في صورة
الوجود الكتبي في جعل المدلول له بالعبارة وجودا
لا في نفس الاتصاف نعم لو وصف زيد مثلا
بالوجود في الخارج باعتبار وجود الدال عليه في الخارج
كان من قبيل الاتصاف بالعرض سواء كان متعارفا
او غير متعارف وليس الكلام فيه بل في ان تقسيم الوجود
الى الكتبي مجاز وان اقسامه الحقيقية اثنان لا غير قال
قوله لا يقولون بانعدام الاجساد اقول هذا ابتناء
على نفي الجزء الصوري للاجسام وحصر اجزائها في الجواهر
الفردة كما هو ظاهر مذهب المتكلمين وكذا على مذهب المحصل
حيث قال ان حقيقة الجسم هو الصورة الاتصالية
وانها تبقى بعينها حال الانفصال ولو اثبت الجزء الصوري
في الاجسام قيل يكفي في المعاد الجسماني كون الاجزاء
المادية هي بعينها ولا يقدح فيه تبدل الجزء الصوري
بعد ان كان اقرب الصور الى الصورة الزائلة فان
قيل فيكون تناسخا قيل الممتنع عندنا هو انتقال النفس
الى بدن مغاير له بحسب المادة لا الى بدن متالف
من عين مادة هذا البدن والصورة هي اقرب الصور
الى الصورة الزائلة فان سمي ذلك تناسخا فلا بد

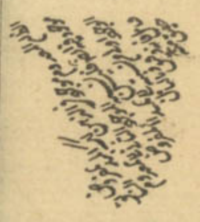
من البرهان على امتناعه فان النزاع انما هو في المعنى
لا في الالفاظ قوله يعني لو صح اعادة المعدوم
يصح الحكم عليه اقول لقائل ان يقول لو تم هذا لزم ان
لا يوجد المعدوم اصلا فيلزم انتفاء الحوادث بان يقال
لو صح ايجاد المعدوم لصح الحكم عليه بصحة الايجاد الى آخر
ما ذكر وهذا النقض اظهر مما اورده الشارح واعلم انه
قال الشيخ في التعليقات في بيان هذا المطلب وذكره
اذا وجد الشيء وقتا ما ثم لم يعدم واستمر وجوده
في وقت آخر وعلم ذلك وشوهد علم ان الموجود
واحد واما اذا اعدم فليكن الوجود السابق آ و
وليكن المعاد الذي حدث ب وليكن المحدث الجديد
ج وليكن ب كج في الحدوث والموضوع
والزمان وغير ذلك ولا مخالفة الا بالعدد فلا يتميز
ب عن ج في استحقاق ان يكون آ منسوبا
اليه دون ج فان نسبة آ الى امرين متشابهين
من كل وجه الا في النسبة التي ننظر هل يمكن ان يختلف
فيهما او لا يمكن لكنهما اذا لم يختلفا فليس ان يجعل آ لـ
اولى من ان يجعل لـ آ حرفان قيل انما هو اولى
لـ ب دون ج لانه كان لـ ب دون ج فهو نفس ما هو

النسبة واخذ المطلوب في بيان نفسه بل نقول الخصم
انما كان لـ ج بل اوضح مذهب من يقول ان الشيء يوجد
فيفقد من حيث هو موجود ويبقى من حيث ذاته بعينه
وذاتا لم تفقد من حيث هو ذات ثم اعيد اليه الوجود لكن ان
يحال بالاعادة الى ان يبطل من وجوده فقط واذا لم يسلم
ذلك ولم يجعل للمعدوم في حال العدم ذات ثابتة
لم يكن احد الحادثين مستحقا لان يكون قد كان له آ وجو
وهو الوجود السابق دون الحادث الآخر بل اما ان يكون
لكل واحد منهما معادا او لا يكون ولا واحد منهما معادا و
واذا كان المحمولان الاثنان يوجبان كون الموضوع
لهما مع كل واحد منهما عرضه مع الآخر فان استمر
موجودا واحدا وذاتا باقية واحدة كان باعتبار الموضوع
الواحد القائم موجودا وذاتا شيئا واحدا ووجب
اعتبار المحمولين شيئين اثنين فاذا فقد استمراره في نفسه
وذاتا واحدة بقي له الاثنينية الصرفة لا غير هذا كلامه
وليس فيه استدلال على امتناع العود بامتناع الحكم على
المعدوم كما قرره المتاخرون وكيف يتصور
من عاقل مثل هذا الاستدلال بل محصله ان العدم
عبارة عن فقد الذات وبطلانه فلا يكون موضوع

الموجودين م

والعدم شيئا واحدا العدم بانحفاظ وحدة الذات حال
العدم فامتياز المعاد عن المستأنف المفروض و
اختصاصه بصفة الاعادة ان كان لكونه ثابتا كان
حيث الذات في حال العدم فهو باطل لان المعدوم
لا هوية له وان كان لكونه معروض الوجود اولا فهو
عين الشبهة التي وقع النظر في امكانها وذلك غير
متصور مع فقد الاستمرار لانه يوجب الاثنينية الصرفة
والظاهر ان ذلك مقصود المص وكلامه ظاهر الانطباق
عليه من غير كلفة فان ظاهر قوله فلا يصح الحكم عليهما
فيندفع عنه تلك الايرادات المبنية على ما قرره نعم يبقى
ان حال المعدوم في الخارج يجوز ان يبقى في نفس الامر بحسب
الذهن فيحفظ وحدته بحسب ذلك الوجود ويندفع بان
الموجود في الذهن بالحقيقة هو الهويات المكتنفة
بالمشخصات الذهنية واتحادها مع الوجود الخارجي
بمعنى انها بعد التجريد عينه فليست اياه مطلقا بالفعل
فتأمل قوله والجواب انه لا معنى لتخلل العدم قوله
معنى تخلل العدم بين الشيء ونفسه ان يكون عدمه مسبوقا
وسابقا لشيء واحد بعينه بالسبق الزماني فانه اذا
جاز الاعادة يكون آ سابقا على عدمه وهو بعينه

انه لا يصدق الحكم عليه م



مسبوق بذلك العدم وهو صريح لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه
بالذات ومن هنا تبين ما في قوله ومن هنا تبين
ان التخلل بحسب الحقيقة انما هو لزمان العدم بين زماني
وجوده بعينه فان تخلل زمان العدم بين زماني وجود
شيء واحد بعينه يستلزم تخلل العدم بين شيء واحد بعينه
بان يكون ذلك الشيء سابقا على ذلك العدم وهو
بعينه مسبوق به فان قيل لا نم لزومه بل اللازم تخلل العدم
بين وجودي شيء واحد بعينه فالجواب ان اختلاف
الوجود يستلزم اختلاف الذات بديهة فانا نعلم قطعا
ان الشيء الواحد لا يكون له وجودان خارجيان فان
الوجود الخاص لكل شيء هو عينه في الخارج وان كان
غيره بحسب الاعتبار اذ نسبة الوجود الى الماهية ليست نسبة
العوارض التي يجوز تبدلها واختلافها مع انحفاظ وحدة
الذات او لا وحدة لها الا باعتبار الوجود ثم على تقدير
جواز ذلك لا فرق بين الماهية والوجود في جواز
الاعادة قال الشيخ في التعليقات ولم لا يكون
الوجود نفسه معادا في نفسه ويكون الوقت ايضا معادا
فيكون الحدوث ايضا معادا فيكون ليس هناك وجودان
ولا وقتان ولا حدوثان اثنان بل واحد بعينه معاد

ثم كيف يكون العود ولا اثنينية وكيف اثنينية ويكون
ان يكون المعاد بعينه الاول ثم قول من يريد ان يبين
عن هذا منهم ويقول الوجود صفة والصفة لا توصف
ولا تعقل وليست بشيء ولا موجودة وان الوقت
او بعض الاشياء لا يحتمل الاعادة وبعضها يحتمل حتى لا يلزم
ان فرض الاعادة للمعدوم وتحمل المعاد غير معاد ويكون
ان يكون ما هو معاد ليس له حالتان اصلا قول الحق
يعضده البحث المحصل في الغلط ولما كان الشيخ يدعي
بداهة المدعى لم يبال بذكر بعض المقدمات التنبيهية
في صورة المنع قوله وايضا لو تم هذا الدليل اقول
لا يخفى ان الذات مستمرة في زمان البقاء فلا يلزم
تخلل الزمان من الشيء ونفسه بل تخلله من الشيء باعتبار
وقوعه في الزمان الاول وعنه باعتبار وقوعه
في الزمان الثاني لان السابق بالسبق الزماني واللاحق
بذلك اللحوق انما هو الزمان بالذات والشيء مع حصوله
في الزمانين بالواسطة لا نفس الذات من حيث هي فانه مستمر
قوله من حيث صدق على شيء واحد في زمان واحد من
جهة واحدة • لم يظهر من تقريره وحدة الجهة وانما يظهر
بان يقال لو جاز اعادته لجاز اعادته مع جميع عوارضه

وحيثياته كما علم من كلام الشيخ وح يبقى منع الملازمة
قوله لجواز المغايرة بغير ذلك من العوارض اقول
المعلل اراد بالعوارض المشخصة كما دل عليه دليله و
المغايرة بالعوارض الغير المشخصة لا تدفع الاحتياج الى
زمان اخر لان ذات الزمان الواحد موجود قبل وبعد على
التقدير قوله وايضا فان استدلال بعض المتكلمين
اقول نختار الاول قوله لم يصح قوله كان المبتدأ في
زمان سابق آه قلنا اذا فرض اعادة المعدوم
بعينه وكان الوقت من المشخصات لزم اعادة الوقت
بعينه ضرورة ثم لما كان الوقت بعينه موجودا قبل
وبعد احتاج في القبلية والبعدية الى زمان آخر بديهة فيلزم
اعادة ذلك الزمان ايضا بعينه بناء على ان الزمان
من المشخصات فاذا الفرق بين الزمان المبتدأ والمعاد
بالقبلية والبعدية اللتين بهما وقوعهما في الوقت السابق
واللاحق والمنافاة بين كون الوقت من المشخصات
وكون المبتدأ في زمان سابق والمعاد في زمان لاحق
لو ثبت فلا يضر المعلل بل ينفعه لان الاعادة يستلزم
القبلية والبعدية اللتين بهما وقوعهما في الوقت السابق
واللاحق كما مر انفا فاذا كان كون الوقت من المشخصات

منافياله وقد وضع ان الاول حتى يكون الثاني باطلا
ويلزم منه البطلان لزوما على الاعادة وهو المط
فتدبر قوله يمكن توجيهه بما يندفع عنه الجواب ان قوله اى
لو جاز اعادة المعدوم بعينه لجاز اعادة زمانه الذي
هو من مشخصاته ولو اعيد الزمان الى آخر ما قال وانت
خبير بان اثبات النقيض في هذا التقرير مبني على كون تقدم
المبدا على المعاد زمانيا مع كون ذات المتقدم والمتاخر
واحدا فلا يكون ذلك التقدم الزماني ذاتيا بل لوقوعه
في الزمان وفي التقرير الاول مبني على ان التغاير بين المبدا
والمعاد ليس بالماهية ولا بالوجود ولا بالعوارض المشخصة
بل بالقبلية والبعدية واذا لم يكن القبل والبعد متغايرين
بالماهية والوجود والتشخص لم يتصور القبلية والبعدية
فيه الا لوقوعه في الزمان فكما ان وقوع المبتدا الاول
في زمان سابق والمعاد في لاحق في هذا التقرير لازم
من فرض الاعادة فكذلك في التقرير الاول فهما متساويا
الاقدام في عدم ابتنائهما على المقدمتين المتنافيتين وقد
عرفت اندفاع الاول ايضا عن التقرير الاول قوله فانا
قاطعون بان زيدا اه قوله لعل من جعل الزمان من المشخصات
اراد ان الزمان وجود الشيء لوحدته الاتصالية مدخلا في

زمان م

تشخصه فاذا انقطع اتصاله من حيث هو زمان الوجود
بتخلل العدم لم يبق التشخص اوان لآن الحدوث مدخلا
في تشخصه ولما بعده من الزمان مدخلا في حفظ
ذلك التشخص بشرط اتصاله من حيث هو زمان الوجود
فلا يلزمه هذه الشناعة ويبقى المنع المجرد ثم لا يخفى انه
لا يتوقف بسط الدليل على كون الزمان على الوجه
المذكور مشخصا بل لو كان لازما لما هو المشخص لتم الدليل ايضا
قوله ويحكى انه وقع هذا البحث قوله رايت في الاصول
التي سالها بهمنيار عن الشيخ انه طالب الشيخ بالدليل
على بقاء الذات في الانسان حتى يستدل به على التجرد
فاجاب عنه بالرجوع الى الوجدان الصحيح ثم اورد بهمنيار
على مسئلة اخرى سمعها من الشيخ كلاما فقال الشيخ في
جوابه كيف تجعلني المسئول منه مع تجويزك تبدل الذات
قوله ولو سلم فلا نم ان ما يوجد في الوقت قوله لما كان
تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض لذواتها كما تقرر في
موضعه فلو اعيد الوقت لزم ان يكون متصفا بالسبق
لكونه مقتضى ذاته وان كان متصفا بالمسبوقية ايضا
لفرض الاعادة فيلزم كون الواقع فيه مبتدا لكونه واقعا
في الزمان الاول معادا لفرض الاعادة قوله والجواب

اذ ان اراد بالمثل قوله انت خبير بان هذا انما يرد على
المتاخرين كما ذكره الشارح واما على ما نقل عن الشيخ
فلا فانه لا يتوقف على اخذ امكان هذا المثل اذ
محصله انا نفرض المثل المذكور ونقول لا امتياز بينهما
اذ لو كان بينهما امتياز كان لكون احدهما
هو بعينه الذي كان ثابتا حال العدم بخلاف الاخر لكن هذا
محال فما فرضناه معادا لكون بعينه هو المستانف
المفروض لامتناع الامتياز فلا يكون معادا قوله ولو سلم
فلم لا يجوز الامتياز بعوارض غير مشخصة قوله على تقدير
عدم الامتياز بالماهية والتشخص كون ما يفرض لاحدهما
عارضا للاخر فلا يتحقق الامتياز بالعوارض الغير المشخصة
ايضا قوله على انه كلام على السند الاخص قوله يعني
متوجه على قوله فان المعاد ما قد وجد ثم عدم والمثل المبتدا
ما لا يكون كذلك ولو ذكر بدله عارض اخر غير مشخص لم
يتوجه ذلك وقد علمت انه على تقدير عدم الامتياز بالماهية
والتشخص لا يتصور الامتياز بالعوارض الغير المشخصة ايضا
ثم يكون ذلك الشخص مع بعض العوارض غير النفسية مع
عارض اخر فلا يصدق الحكم بانه مبتدا لا معاد او معاد
لا مبتدا اصلا فتامل قوله اذ قد تسند المنع بان

ماهية المعدوم قوله لا يخفى ان هذا اظهر عبارة المتن من
غير تكلف قوله لازما لها اي ممتنع الانفكاك عنها بعد
حدوثها لا مطلقا قوله فيقول هذا القائل ولو جوزنا
كون الشي قوله وقف الشارح عند ظاهر لفظ هذا القائل
ولم يات بما يحسم مادة الشبهة اولا خفاء في ان مقصود
القايل انه لو جاز ان يكون الشي بعد ما طرء عليه العدم ممتنعا
وقبله ممكنا كما قيل في التقدير الاول لجاز ان يكون الحادث
في زمان عدمه ممتنعا وفي زمان وجوده واجبا و
ايضا لو كان لو كان كون الشي ممكن الاتصاف بالوجود
الاول ممتنع الاتصاف بالوجود الثاني كما قيل في الوجه
الثاني لجاز كون الحادث ممتنع الاتصاف بالوجود في زمان
وجوده فان العلة المذكورة في الوجهين جارية فيه الا
انه تسامح في قوله لان الاشياء المتوافقة في الماهية الي
قوله ولو جوزنا وكان حق العبارة ان نقول لان الاشياء
المتوافقة في الماهية بحسب اشتراكها في اقتضاء الذات
الواحدة اياها وقوله ولو جوزنا اه معناه انه لو جوز كون
الشي ممكنا وجوده الابتدائي ممتنعا وجوده الثاني
بناء على اختلاف الوجودين لجاز مثل ذلك في الحادث
بان يكون ممتنعا وجوده في زمان عدمه واجبا وجوده في

زمان وجوده لاختلاف الوجودين والحاصل ان الاتصاف
سواء اعتبر في الموضوع او في المحمول وحكم باختلافهما
في الامكان والامتناع يجري في الحادث الا ان نظ
عبارته اشبه بالابتناء على الوجه الاخير والذي
يحسم مادة الشبهة ان يقال لا يمكن كون الحادث مقتضيا
وجوده في زمان وعدمه في زمان آخر لا بان يعتبر الآن
في جانب الموضوع ولا بان يعتبر في جانب المحمول اما
الاول فلان الموضوع وهو الحادث بوصف اقتران الزمان
محتاج في ذاته الى غيره فلا يكون واجب الوجود واما
الثاني فلانه لو كان مقتضيا بذاته للوجود في وقت معين
لم ينفك عنه فكان موجودا في ذلك الوقت دائما
قوله ونعلم بالضرورة ان الاثر لاجتماعهما في هذا الامتناع
اقول نعم بل هو اول المسألة وكيف يسمع دعوى الضرورة
في مثل هذا المقام مع مخالفة الجماهير من الاعلام و
انت خبير بانه يمكن اجراء نظير ما ذكر في استلزام ازلية
الامكان امكان الازلية بان يقال اتصاف الممكن
الممكن بالوجود المطلق غير ممتنع اتصافه بالوجود والمقيد
بالدوام لكان الامتناع ناشيا من هذا القيد لكنه
ليس منشأ الامتناع والا لم يتصف ممكن بالدوام قوله

ان افاد زيادة استعداد الى قوله وان لم يفد زيادة
اقول من البين ان الشيء اذا حصل بالفعل برئ المادة
من جميع مراتب استعداده فكيف يصير قابليته للوجود
ثانيا اقرب وكيف علم بالضرورة انه لا ينقص عما هي عليه
بالذات من قابلية الوجود في جميع الاوقات لما حققه
الشارح آنفا ثم كيف علم بالضرورة ان لا اثر
لاجتماع الوصفين في هذا الامتناع قوله وجه لفرادتناعى
اقول الاصل هنا ان كان بالمعنى الاكثر الراجح فكون
الاكثر ما لم يقم دليل على استحالة ووجوبه ممكنا غير ظ
وان كان بمعنى ما لا يعدل عنه الا الدليل فهو باطل لان
كلا من الوجوب والامكان والامتناع ليس شيء منها
اصلا بهذا المعنى بل كل منها مقتضى ماهية موضوعه
ما لم يقم دليل على ان الشيء من اي قسم لم يعلم حاله
وما قال الحكماء معناه ان ما لا دليل على وجوبه ولا على
امتناعه لا ينبغي ان ينكر بل اترك في بقعة الامكان العقلي
الذي مرجعه الاحتمال لا انه بعد امكانه الذاتي فيهتك
على هذا تقييده بما لم يذكر عنه قائم البرهان وكيف
يتوهم ذلك وقد ذكر الشيخ في كتبه ان من تعود ان يصدق
من غير دليل فقد انسلخ عن الفطرة الانسانية وجه

في امتناع اعادة المعدوم وهو ان اعادته بعينه يستلزم
اعادة جميع اسبابه من الحوادث المتسلسلة من غير آخر
وهو بط ويمكن ان يمنع لزوم اعادة الاسباب لجواز ان
يعود باسباب اخر متناهية فقط او بها منضمة الى تلك الاسباب
السابقة المتسلسلة قوله والامكان بهذا
الاعتبار يعرف حال الماهية اقول فانه بهذا الاعتبار
جهة القضية وهي كيفية الرابطة وتتمتها فالمعنى الرابطي
ماخوذا مع تلك الكيفية غير ملحوظ بالذات قوله
اذ لو لم يكن لازما في نفس الامر جاز انفكاكه عنه قوله
ويلزم جواز انفكاك اللازم من الملزوم اقول من البين
ان معنى اللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشيء فاذا لم يكن
اللزوم لازما لاحدهما كان غير ممتنع الانفكاك
عنهما فكان ممكن الانفكاك وامكان انفكاك اللزوم
يستلزم امكان انفكاك اللازم اذ على تقدير انفكاك اللزوم
لا يكون اللازم لازما ومع وضوح ذلك تصدى بعض
الناظرين بمنع قوله لو لم يكن لازما جاز انفكاكه قائلا انما يتاتى
ذلك لو كان اللزوم موجودا في نفس الامر ولم يكن لازما
اما اذا لم يكن لازما حال عدمه فلا يلزم جواز الانفكاك كما
ان السواد حال عدمه لم يكن لازما للسطح ولا يلزم من ذلك

جواز انفكاكه عنه هذا الغلط وهو مما يجب ان يرقم
باقلام الاوهام على الواح الارواح قوله فيلزم
تحقق اللزومات الغير المتناهية اقول قد اسلفنا في مواضع
ما فيه مدفع ذلك ولا باس ان نعيد ههنا بعضه فنقول
تلك اللزومات موجودة في نفس الامر بوجود ما ينتزع
هي منه وليست موجودة فيها بصور متغايرة والوجود
الذي هو مقتضى صدق القضية الموجبة اعم من الثاني
والاول فان الموجبة وان كانت خارجية اقتضى صدقها
وجود موضوعها اعم من ان يكون بصورة شخصية خاصة
كوجود الجسم اولا كوجود جزء المتصل الواحد لوجود
كله فان هذا الجزء قد يصير موضوع الموجبة الصادقة
كما اذا كان احد قسمي المتصل حارا والآخر باردا لانفعال
لانجذاب الخارجي عليه وايضا من البين ان اجزاء المتصل
ليست متعددة تصرفه بل لها نحو من الوجود الا انه ليس
وجودا منفردا عن الكل بل هي موجودة بوجوده والحاصل ان
القضية ذهنية اقتضى صدقها وجود الموضوع في
الذهن باحد الانحاء وكما ان خصوص القضية الخارجية
قد يقتضي نحوا خاصا من الوجود كصدق الحكم بالتحيز
فانه يقتضي الوجود المستقل وصدق الحكم على الجوهر

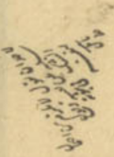
بخواصه فانه يقتضي نحو الوجود الخاص به والحكم على الفرس
بخواصه فانه يقتضي النحو الخاص به كذلك خصوصيات
الاحكام الذهنية قد يقتضي خصوصيات الوجود
وبهذا كما ان المطلقة تقتضي وجود الموضوع بالفعل و
الممكنة بالامكان والدائمة بالدوام ونقول ايضا لزوم
شئ لاخر قد يكون بحسب الوجود بالفعل من كلا طرفي
الملزوم واللازم بان يمتنع انفكاك اللزوم في وجوده
بالفعل عن وجود اللازم بالفعل وقد يكون بحسب الوجود
بالفعل من احد الطرفين دون الاخر كلزوم الانقطاع للجسم
فان معناه انه يمتنع وجود الجسم بدون كونه بحيث يمكن
ان ينتزع منه الانقطاع فالانقطاع بحسب كونه صحيح
الانتزاع لازم لوجوده وقد يكون بحسب حقيقة صحة
الانتزاع من كلا الطرفين ومن هذا القبيل لزوم اللزوم
للملزوم فان مرجعه ان اللزوم لا يمكن صحة انتزاعه
الا وهو بحيث يصح منه انتزاع اللزوم للملزوم ذهنا و
كذا فيكفي في صدقه هذا النحو من الوجود اعني صحة
انتزاعه من موجود كما ان القضية الممكنة يكفي في صدقها
امكان وجود الموضوع هذا ويمكن ان يمنع كون قوله
اللزوم لازم قضية موجبة حتى يستدعي وجود الموضوع

وذلك لان اللزوم هو امتناع الانفكاك فهو سالبة
المعنى ولكن هذا جواب جدلي والعمدة في الجواب ما سبق
انفا وسالفا وهو ان ما في نفس الامر بحسب نفسه ان اراد
ان اراد مطلق المغايرة فمسلم وهي متحققة ههنا
بحسب الاعتبار وان اراد المغايرة بالذات فممنوع وكانا
فصلنا الكلام عنه فيما سلف وكان الاستاد
هذا ابنا على الوجه وهو انه جواب عن الاشكال
على وجود الامكان والظاهر ان المص قصد تحقيق
ان الاتصاف بالامكان بحسب العقل ومبنيه بكونه
امرا عقليا اي من الصفات التي يعرض للاشياء في العقل
وهي المعقولات الثانية وح يتلايم اجزاء الكلام
كان السوال والاواخر احكام الممكن للامكان ولا يتوجه
عليه ما ذكره والتقرير الجواب ان الاولى قد
حينا قد اشتهر بينهم ان اختلاف الاوليات جلاء و
خفاء انما هو لاختلاف تصورات اطرافها كما يشعر به
عبارة المتن وعلى ذلك بنى الشارح الجواب ولك
ان تمنعه لجواز اختلافها في انفسها بالنظر الى
الاذهان بل بحسب الاوقات بالقياس الى شخص واحد
كيف لا وبعض الاشخاص يدرك المتوقفة بين النظم

بحسب فطرته وبعضهم لا فرق بينهما اصلا وكذا في
الالحان المسطورة والمتنافرة قوله لما عرفت من ان
الاستواء نسبة نظري في الممكن الذي ليس بديهيا يتصل بحد تقسيم
المقصود الى الواجب والممكن قوله لا يخفى ان ما ذكره
انما يدل على ان التصديق بثبوت الاستواء للممكن
ليس ببديهيا وليس ذلك من جهة تصور الاطراف في
شيء بل ربما كان تصور مفهوم ما يتساوى نسبة الطرفين
اليه بديهيا فمحصل كلامه ان الحكم بحاجة ما يتساوى
نسبة الطرفين اليه بديهي ولا يلزم منه بداهة الحكم
فانه قضية اخرى كما تقرر ان الاحكام تختلف باختلاف
العنوانات بل نقول نظريا وفي التعليقات ان ما ذكره اعترافا
بكسبية هذا الحكم كيف لا وكل حكم نظري اذا تصور
موضوعه بوجه الاوسط الذي هو الاكبر له بديهي
فانه لا يحتاج الى النظر بهذا الاعتبار فيلزم ان لا يكون
نظريا مثلا نقول الجسم مركب من الهيولى والصورة
بديهي وحاصله لحاظ الصورة من حيث انه يتقدم
بسبب لانفصال الغذاء ما لا بالكلية وليس هو لفك من
الجواهر الفردة فاذا تصور من هذه الحيثية وتصور
التالف من الهيولى والصورة بسبب اليه جزم العقل

بانه متالف منهما من غير استعانة في هذا الحكم بشيء خارج
من اطرافه وقس عليه قوله الثاني ان السائل
اما في حال وجوده او الظاهر ان يقول اما بشرط وجوده
او عدمه ليلائم ظاهر الجواب المذكور قوله فالاستثناء
لو كان انما يتاثر المؤثر اه قوله وفيه نظر لجواز
كون الشيء لازما بينا للشيء بالمعنى الاعم مع ثبوته
له بتاثير المؤثر فلا يمتنع الشك في ثبوته له مع الشك
في وجود المؤثر ويمكن الجواب بانه تقرر عندهم
ان العلم اليقيني الكلي بما له سبب لا يحصل الا من العلم
بسببه فلو كان المؤثر لم يتيقن كليا مع الشك في وجود
مؤثره وقد سبق في تلك المقدمة كلام فالمراد بالشك
ما يقابل اليقين فانه قد يطلق بهذا المعنى وح يتم الملازمة
بناء على تلك المقدمة لكن في بطلان اللازم نظر لجواز
قوله فان الانسان انسان اقول فيه انه ان اراد
انا نجزم بثبوته لنفسه مع عدم العلم بغيره فلا يلزم منه
عدم كون ذلك الثبوت بسبب المؤثر بل انما يلزم
منه عدم الحاجة في التصديق وان اراد انا نجزم بانه ثابت
لنفسه على تقدير انتفاء الاغيار يرجع الى ما ينقله متصلا
ويتعرض عليه والجواب باختيار الاول كما هو ظاهر العقل

واثبات الملازمة بالاستعانة بالمقدمة التي ذكرت
قوله فقد وقع منع الاستحالة قوله لما كان سوت الشي
للشي يستدعي ثبوته لنفسه على تقدير انتفائه يصدق سلب
جميع المفهومات عنه فان كان انتفاؤه واقعا صدقت
السالبة المطلقة او ممكنا غير واقع صدقت الممكنة
وان كان مستحيلا لم يصدق اصلا وهذا احتمال لا
خفاء فيه ولا خفاء ايضا في انه يقدح في بطلان التالي
في التقرير الاول ايضا لانه لما علم كونه على تقدير الانتفاء
مسلوبا عن نفسه كان احتمال الانتفاء مستلزما لا
ذلك السلب وهذا احتمال الوعد قوله ومعنى اثرها
منها ان يجعلها موجودا قوله هكذا وجه الشارح
والظاهر ان مقصود المص ان الجعل متعلق ابتداء
بنفس الماهية لا بكونها ماهية ولا بكونها موجودة ثم
العقل ينتزع منه كونها ماهية وكونها موجودة كما هو
مذهب الاشراقيين وتحقيق ذلك انه فرق بين جعل الشي
شيئا وبين جعل الشي والماهية ليست مجعولة انها هي
بل مجعولة في ذاتها بمعنى ان نفسها تابع للجاعل وان تصح
ان يقال ايضا وجودها تابع له كما ان من يجعل اثر الفاعل
هو الاتصاف بالوجود يصح ان يقال جعلها الفاعل



متصفا بالاتصاف بالوجود او متصفا بالاتصاف
بذلك الاتصاف فكما ان الاثر الاولي عنده هو الاتصاف
لا بمعنى انه جعله شيئا بل جعله في نفسه والاتصافات
الاخر مترتبة عليه كذلك الاثر الاولي عندهم هو الماهية
لا بمعنى جعلها اياها او غيرها بل جعلها في نفسها
وصحة انتزاع الاتصاف مطلقا مترتب عليه و
قولهم العقل يحكم بانه جعلها موجودا لا دل على ان ليس
الماهية بنفسها اثر الفاعل كما ان العقل يحكم بان جعلها
متصفة بالوجود او متصفة بذلك الاتصاف و
لا يدل ذلك على ان الاتصاف بالوجود ليس اثرا له
وقولهم العقل يحكم بانه لم يجعلها اياها على ما فيه من الكلام
كما سيق انما يدل على نفي الجعل الثاني اعني جعلها
اياها لا على نفي جعلها في نفسها والفرق بين الجعلين
مما لا ينبغي ان يخفى على من له بصيرة وان شئت زيادة
توضيح المرام فاسمع لما يتلى عليك من الكلام
وهو ان التاثير قد يكون انضماميا اعني افاضة الاثر
على قابل كالصور والاعراض على المادة التابعة لها
ومن هذا القبيل جعل الوجود الذهني موجودا خارجيا
وبالعكس وهذا التاثير بخصوصه يستدعي مجعولا

ومجعولا اليها وقد يكون ابداعيا اعني ايجاد الايس
عن الليس المطلق ولا تقتضي مجعولا ومجعولا اليه بل هو جعل
بسيط مقدس عن شوائب التكثير مستغن عن قابل
متعلق بذات الشيء فقط وهذا هو التاثير الحقيقي في
الشيء والاول بالحقيقة تاثير في بعض اوصافه اعني كونه شيئا
آخر هو الموجود او غيره فاثره بالذات هو ذلك الاتصاف
ولما كان المتعارف هو التاثير الاول وكان في تصور
هذا التاثير نوع غموض لم يفهمه الكثيرون وقصروا
التاثير على المعنى الثاني ولم يعلموا ان ما يفيده الفاعل شيئا
يجب ان يكون له هوية حتى يمكن ان يفيده شيئا ولا يخفى عليك
ان ما ذكرنا ظاهر عبارة المص من غير تكلف
وكان ما كل المشمش فقال الجاعل قوله علمت انه لا يلزم
من عدم جعل المشمش مشمشا عدم جعل المشمش قال الله تعالى
وجعل الظلمات والنور ثم الذين كفروا بربهم يعدلون
ولعله نفى الجعل الاول وعبر عن الجعل الثاني بلا
لا انه لم يفرق بين الجعلين فتامل ثم اقول لما كان المعدوم
مسلوبا عن نفسه كما قرره الشارح قبيل هذا فالجاعل
جعل المشمش مشمشا او لم يوجده لم يكن مشمشا فمراده
انه لم يتعلق الجعل به بالذات فكونه هو مستغن عن تاثير

جديدا اي بعد وجوده ومن يقول بان اثر الفاعل هوية الماهية
نفسها يقول كونها موجودة ايضا مستغن عن التاثير
الجديد اي بعد التاثير في الماهية وان كان مجعولا على
انها لازم لما هو المجعول اولا وبالذات كما في كونه هو عندكم
قوله خصوصا اذا كان العدمان حادثين فان الاستغناء
هناك اظهر قوله اذ لا يخفى على احد ان انظلام البيت لانطفاء
السراج قوله فهي ايضا محتاجة قوله اي في تلك اللزوم
فلا يلزم جواز وجود العالم على تقدير عدم الواجب تعالى
عن ذلك علوا كبيرا قوله اي المؤثر يفيد البقاء للممكن الباقي
قوله فان كان اختيار الشق الثاني فان البقاء
امر متجدد ولم يتعرض لدفع لزوم محذور هذا الشق الذي
هو عدم كون التاثير في الباقي بل رفع محذور الشق الاول
وهو تحصيل الحاصل وتحرير الجواب على الوجه الظاهر ان
نختار الشق الاول ونقول المحال انما هو تحصيل الحاصل بتحصيل
مستانف لا التحصيل المستمر المتعلق باثر مستمر فالفاعل
يفيد في الزمان الثاني نفس الوجود الذي كان حاصلا
بنفس التحصيل الذي كان حاصلا فكان الاثر واحدا
فكذا التحصيل اذ المعنى منه هو الاستتباع لا غير او نختار
الشق الثاني ونمنع لزوم عدم التاثير في الباقي

وانما لزم لو لم يكن ذلك المتجدد موجبا لبقاء ذلك الشي
اقوى يكون التاثير في الثاني بل لا معنى للتاثير في
الباقي الا ذلك قوله ولنزد توضيحا لهذا المقام
قوله ما اورد بعض القوم ههنا سؤال تقريره ان الذي
ثبت هو ان الممكن في حال البقاء مفتقر الى العلة المرجحة
لوجوده على عدمه الا ان تلك العلة لا يجب ان يكون موجودة
في زمان وجوده لجواز ان يكون حال بقائه معللا بعلة كانت
موجودة قبل ذلك فيكون العلة حال وجودها موجبة
وجود المعلول بعد انقضائها وعدمها اما بذاتها واما بان
يعطيه قوة يبقى بها واجاب عنه بانه لا معنى لايجاب العلة
للمعلول الا وجود المعلول بها فلو كانت موثرة في الحال فيما
لا يوجد الا في ثاني الحال فاتصافها بالموثرية اما
في حال وجودها او في حال عدمها والثاني باطل لاستحالة
تاثير المعدوم حال عدمه في الموجود بديهة وعلى الاول
تاثيرها اما حال وجود المعلول او حال عدمه او لا فيهما و
على الثالث يلزم الواسطة وعلى الثاني يلزم اجتماع وجود
المعلول وعدمه لان التاثير لما كان عبارة عن وجود
المعلول فلو كان حال عدمه لزم وجوده حال عدمه فتعين
الاول فلم يجز ان يكون الشي موجبا لوجود المعلول بعد

انقضاء

انقضائها حديث اعطاء القوة فتوهم فاسد لان تلك
القوة امر ممكن فيفتقر الى مرجح والكلام في بقائها
مع انتفاء المرجح كالكلام في اصل الماهية قوله للسائل
ان يقول لا نعلم ان معنى الايجاب ما ذكرتم بل هو كون وجود الشي
مستتبعا لوجود آخر وهو امر مغاير لوجود العلة و
المعلول سلمناه لكن قوله فلو كانت موثرة في الحال فيما
لا يوجد الا في ثاني الحال فخلط لان الكلام في بقاء
المعلول بعد انقضاء علته ولا يلزم منه تاثير الشي فيما لا يوجد
الا بعد انقضائه بل فيما يوجد حال وجوده وانقضاؤه
معا وح فنختار ان اتصافها بالموثرية حال عدمها قوله
والثاني باطل لاستحالة تاثير المعدوم حال عدمه في
الموجود بديهة قلنا الكلام في انه لم لا يجوز ان يكون المعلول في
حال البقاء معللا بعلة كانت موجودة قبل ذلك
فاستحالة تاثير الموجود الذي عدم حال عدمه في بقاء
الموجود اول المسئلة وعين النزاع ودعوى البداهة
فيه ودعوى البداهة في محل النزاع على انه حينئذ يلغو المقدمات
والترديدات لو نختار ان اتصافها حال وجودها قوله تاثيرها
اما حال وجود المعلول قلنا بل حال وجود المعلول ولا يلزم
منه ان لا يكون الشي بعد انقضائه موجبا لوجود المعلول

بل يلزم كونه في حال بوجوده موجبا لوجود المعلول في تلك
الحال وبعدها اعني حال اقتضاء العلة وقس على ذلك
الكلام في القوة التي ذكرت والحق ان من جوز استناد
المعلول حال بقائه الى علة كانت موجودة وهي معدومة
في الحال على قياس مدخلية عدم المعد في وجود المعلول
فلكلية في معه ثانيا الدليل بل الذي يتبعه اي يتحقق التأثير
سواء كان في الوجود الحادث او المستمر فهو تأثير في
نفس الوجود لا في صفة الحدوث والاستمرار فان الحادث
انما يفيده العلة الوجود من حيث هو وجود لا من حيث وجود
بعد ما لم يكن ولهذا الاصح ان يقول ان شاء جعل وجود
الشيء بحيث لا يكون الا بعد العدم فهذا غير مقدور وعليه
بل بعض ما هو مقدور او جعله ضرورة ان لا يكون بعد عدم
وبعضه واجب ضرورة ان يكون بعد عدم فالوجود من
حيث هو وجود ذلك للماهية مستفاد من العلة واما من
حيث انه بعد ما لم يكن فلا يجوز ان يكون عن علة فصل ذلك
في الهيات الشفاء قوله تحقيقه ان التأثير انما هو
بالذات في نفس الوجود والوصف لازم له فلا يحتاج الى
الى تأثير جديد بل هو مستند ابتداء الى نفس الوجود كما
سبق نظر ذلك في تحقيق الجعل وبعد تمهيد ذلك نقول

العقل

العقل الحكم باستحالة تأثير المعدوم في الموجود من غير فصل
من الحادث او المستمر اذ على التقدير من التأثير في
نفس الوجود دون الوصف اثر امر آخر كما فصل فيلزم
عليهما استناد الوجود الى المعدوم وهو مما يقتضي
منه صريح العقل هذا وانت تعلم من هذا التفصيل
ان التوضيح الذي اورده الشارح لا ينافي الحسم مادة الشبهة
فاحسن تدبره قوله اي لو امكن مؤثر قديم قوله
القرينة على ارادة القديم ان استناد العدم لا يمكن الا
الى القديم ولا يتوجه عليه ما اورده السيد على الشارح
القديم من ان هذا التعليق انما يظهر فائدته اذا فرض الكلام
في الصانع بان يقال يجوز استناد العدم الممكن الى الصانع
لو امكن كونه واجبا وغرضه ان النزاع انما هو في كونه
موجبا لا في امكان المؤثر الموجب فان ذلك متفق عليه
فلا فائدة في هذا التقييد قوله يعني انما قيدنا المؤثر
قوله اشار بهذا التفسير الى انه متفرع على ذلك الاصل
فان افتقار الممكن الباقي الى المؤثر لا دخل له في هذا
الحكم اصلا وان استناد القديم الممكن الى المؤثر
هو الذي يستند الى ذلك الاصل والتقييد بالموجب لاحتمال
آخر وعلى هذا فقوله ولا يمكن استناده الى المختار عطف

عطف على قوله ولهذا جاز لا على جاز فحفظ قوله
لا لسياق اقول قال الشارح رحمه الله في الحاشية
هذا وعد بلا وفاء لان ما بينه في موضعه هو ان
الاجسام كلها حادثة ولا يلزم منه حدوث كل
الممكنات اقول ما ذكره يتجه الآن بتكلف بحمل
كلام المص على انه لا قديم سواه له ثابت يقينا لما
سيأتي من حدوث الاجسام والنفوس وان ادلة
وجود العقل مدخولة وح فيتوجه قوله فيما بعد ولا يفتقر
الحادث الى مادة ومدة والالزم التسلسل بان المادة
والمدة حادثتان لدلالة برهان حدوث الاجسام
على حدوثهما ولا يستعان فيه بان كل ما سوى الله تعالى
حادث قوله وكان في قوله لا نعني بالقديم الا ذلك
اقول ويؤيده قوله والمعتزلة وان بالغوا في الحكا
ثبوت القدماء لكنهم قالوا به في المعنى قوله والمستقل
بالاستقلال اقول فيه نظر لان ذلك وان خفي
بناء على عدم جواز استقلال الصفات لكنهم ربما يجوزونه
فلا يتوجه تكفيرهم الا يرى ان المجسمة المبلكفة لا
يكفرون على ما صرحوا به بناء على انهم لوازم الجسمية
من بعد ابتداء الاستلزام ويحتمل الجواب بانهم اثبتوا خواص

الذات

الذات ونفوا كونها ذوات فلا يلحق بهم في نفي التكفير
والمجسمة عكسوا فسلبوا خواص الجسم بالاثر و
واثبتوا الجسم فلم يبق لهم من الجسمية الا الاسم
فكما ان ما نفيه النصارى بالحقيقة انما هو لفظ الذات
فكذا ما ثبته المجسمة بالحقيقة انما هو لفظ الجسم
ولو صح ان الجسم والذات معلومان بامارات و
التكفير انما يتعلق باثبات تلك الامارات لا باطلاق اللفظ
وان شئت قلت انما كفر النصارى باثباتهم قدماء
مستقلة وهي كفر سواء سميت ذوات اولا و
المتبلكفة لا يكفرون لانهم لا يثبتون له ما هو مسلوب
عنه بحسب المعنى بل انما يطلقون الالفاظ فتدبر
قوله او لا قديم في الوجود سوى الله تعالى اقول
يتوقف انه لم يثبت ذلك فالاولى ان يوجه بما ذكرنا سابقا
قوله ان اراد بعروض القبلية بالذات اقول نعم
وارد على هذا الوجه والحكماء يدعون بداهة آنية الزمان
متمسكين بان جمهور الناس يقسمونه الى الساعات و
الايام وغيرها فوجود الامر الذي هو معروض القبلية
بالذات بديهي عندهم وان كانوا ربما حاولوا التنبيه
عليه بفرض الحركات المعينة كما هو المشهور وغرضهم

ههنا اثبات معدة علی کل حادث حتی یلزم ازلیته فلا
حاجة لهم الی اقامة الدلیل علی ان ههنا امرا یقتضی لذاته
التقدم والتاخر بل علی تعدد علی کل حادث
بل الجواب ان ماهیة الزمان قوله بل الحق ان
ان الزمان بمعنی الزمان امر یرتسم فی الخیال من
الآن السیال الذی هو الموجود فی الخارج بسبب عدم
استقراره وارتسامه علی سبیل التدریج فاجزاؤه
المفروضة متعاقبة فی ذلک الارتسام الذی هو نحو
وجودها کما ان اجزاء الخط المرتسم من النقطة
السائلة متعاقبة فی الارتسام ولا حاجة الی ما ذکره
فی معنی عدم الاجتماع علی انه مما یتطرق الیه المناقشة
بان الزمان الممتد غیر موجود عندهم فی الخارج فانه
مقدار الحرکة بمعنی القطع وهو امر یرتسم فی الخیال
موجود لاجزائه فیه ایضا محال لان اجزاء الزمان زمان
ممن ادعی ان العقل یحکم بانها لو وجدت فی الخارج لکانت
متعاقبة فلا بد له من دلیل اذ تلک الملازمة غیر
بینة فما یدریک لعلها لو وجدت فی الخارج کانت مجتمعة
بل عند من یثبت وجود الاعراض الغیر القارة وجودها
یستلزم لاجتماع اجزائها لامحالة فتامل قوله

لان ما ذکره انما یلزم اذا کانت تلک الاجزاء موجودة
قوله فیه نظر لانه کما ان اتصاف الموجودات
الخارجیة بالاوصاف لا بد له من علة کذلک اتصاف
الامور الاعتباریة باوصافها الواقعیة یحکم العقل بتقدم
بعض تلک الاجزاء علی البعض علی تقدیر وجودها کما
ذکره وان کان فرضا کاذبا فلا تقدم فیها الا ان
کان مطابقا للواقع فلا بد لاتصافه به من علة
قطعا سواء کانت موجودة او لا وسواء کانت
تلک القبلیات موجودة او لا فان کانت العلة
ذواتها وهی متفقة الماهیة لزم تساویها او تخلف
لزم المحذور الآخر والاولی ان یقال هو بانها تقتضی
ذلک وماهیة المتوسط الذی یرتسمها تقتضی عدم
بعض منها فی الارتسام علی البعض کما ان النقطة
النازلة تقتضی بعدم رسم بعض الاجزاء المفروضة
فی الخط المرتسم منها علی بعض وفوق هذا کلام لغیر
وهو انه کما ان الکم المتصل مقدار الجسم ولا حقیقة له
سوی امتداد الجسم کذلک الزمان کمقدار الحرکة
التی هی التقضی والتجدد ولا حقیقة له سوی امتداد التجدد
والامتداد ولذاته یقتضی ان یصح فرض الاجزاء فیه

فتلك الاجزاء هي المتقدم والمتاخر لان كل الامتداد اذا
كان باستمرار البعض يحضر بعض ذلك التقضي والمعنى
للتقدم والتاخر الاجزاء من تلك الامتداد او
حدان مفروضان فيه والكلام في انه لم اختص هذا الجزء
من المقدار بهذا الحد او هذا الحد بهذا الوضع المعين ولا
شبهة في ان ماهية الجزء لا يحصل بدون ذلك فاصل السؤال
انه لم كان هذا هذا وهذا الحق بالتحقيق تقولون في الجواب
تصور عدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان يستلزم
تصور التقدم والتاخر للاجزاء المفروضة واما ماله
حقيقة غير عدم الاستقرار لعارضها عدم الاستقرار كالحركة
وغيرها فانه يتصور تقدمها وتاخرها بتصور عروضها له على ما
في شرح المص للاشارات وقد اخذه من كلامه على الوجه
الذي ذكره الشارح لانه لم يحرر الجواب على ما هو دابه
في ذلك الكتاب قوله وهذا الوجه في غاية السقوط
اقول لانه موقوف على ان كون الامكان موجودا
في الخارج قوله فيه نظر اذ لو لم يكن الامكان موجودا في
الخارج لكن كان من الامور التي يقتضي الاتصاف بها ثبوت
الموصوف بها في الخارج كوجوب الوجود وغيره
لتم الاستدلال وهم يزعمون ان الامكان كذلك فانه

فانه وان كان اعتباريا لكنه لا يوصف به المعدوم ما حقيقة
حتى ان امكان الحادث راجع الى امكان اتصاف المادة
واقترانه به هو بالحقيقة وصف للمادة الموجودة
فما هو محل الامكان بالحقيقة لا بد ان يكون موجودا فان
كان الماهية بنفسها محل الحقيقي امتنع حدوثه كما في المجردات
ذاتا وفعلا وهذا ظاهر اذا امتنع التبدل في الذوات
وكان التبدل منحصرا في انتقال الموصوف من وصف الى اخر
سواء كان ذلك الوصف عرضا او جوهرا او وجودا او عدما
لبعض قدمائهم مراتبه هذا الحكم فليتأمل قوله وثانيها
ان المراد الامكان الاستعدادي قوله ذهب المتاخرون
الى ان الامكان الاستعدادي قسم رابع من الكيفيات
الموجودة في الخارج مغايرة بالذات للامكان الذاتي
اخذا بظاهر عبارات القدماء ثم ما هذا البرهان عليه و
انت تعلم ان اثبات ذلك دونه خرط القتاد فان وجود
كيفية في النطفة مثلا مغايرة للكيفية المزاجية وبالجملة
الكيفيات الملموسة التي فيها مقربة لها الى قبول الصورة
التي تتوارد عليها مما لا دليل عليه بل الظاهر ان الاستعداد
امر اعتباري وهو مغاير للامكان الذاتي بوجه ما كما سبق
وعدهم اياه كيفا لا يستلزم وجودها في الخارج فان المتقدمين ما

لايفرقون بين الموجود في نفس الامر وفي الخارج بان قالوا
متى حدث شيء بعد ما لم يكن فلابد هناك من تغير وليس
ذلك من جانب الفاعل فهو اذن من جانب المعلول و
التغير في المعدوم الصرف محال فلابد من امر آخر يكون حاملا
للتغير وذلك لان نقول التغير من جانب الفاعل لا بان يتبدل
ذاته او صفاته الحقيقية بل بان يصير فاعلا بسبب انضمام
امر حادث اليه كوضع معين يكون هو مع علة تامة للحادث
من غير ان يسبقه مادة مستعدة له اذ الفاعل الخ
قد اشتهر بين المتكلمين ان ترجيح الفاعل المختار لاحد الطرفين
بمحض تعلق الارادة من دون مرجح آخر جائز وانما المحال
هو الترجح من دون مرجح وفيه نظر لان تعلق الارادة باحد
الطرفين دون الآخر ان كان بلا مرجح لزم ترجيح احد المتساويين
من دون مرجح مطلقا وان كان بتعلق الارادة بذلك
التعلق لزم التسلسل في تعلقات الارادات ثم مجموع تلك التعلقات
امور ترجحت على ما يساويها من دون مرجح فتامل او نقول
انه لا حاجة لهم الى ذلك اذ غرضهم وهو نفي الحوادث المتسلسلة
يحصل بان يقال الذات موجب لتعلق الارادة القديمة بوجود
الحوادث في وقت معين فالارادة والمتعلق كلاهما قديمان
والمراد حادث واما الممكن المستند الى الواجب

بالذات اما بلا واسطة او بواسطة قديمة و يبحث
لجواز ان يستند الى الواجب بشرط انتفاء حادث معين
فاذا وجد ذلك الحادث ينتفي لوجود المانع وذلك
القديم لا يكون فاعلا للحادث المانع عنه بل يكون
فاعله قديما آخر لئلا يلزم استحالة هذا الحادث
لكونه مستلزما لوجود ذلك القديم من حيث انه معلول له
ولعدمه من حيث انه مانع عنه فتامل وحدثت صفات
الواجب قد مر مرارا مرة في بحث كون وجود الواجب
عينه حيث نقل عن بعض المحققين ان صفات الواجب ليست
آثارا له بل هي لوازم له ومرة عند قوله ولهذا جاز
استناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب لو امكن
حيث قال في جواب سؤال محصله ان الواجب له بالنسبة
الى صفاته القديمة موجب ان صفاته ليست زائدة
على ذاته كما هو مذهب الحكماء والمعتزلة ومرة عند
قوله ولا قديم سوى الله تعالى حيث قال ان صفاته
عند الاشاعرة ومن يحذو حذوهم موجودات قديمة
وعند جمهور المعتزلة ليست زائدة على الذات واما المثبتون للاحوال
منهم فيلزمهم كونها موجودات قديمة وان هربوا
عنه لفظا والغرض من هذا الكلام دفع ما يتراءى

على قوله لما كان الواجب فاعلا بالاختيار لم يكن
شيء من معلولاته قديما وحاصله انه يلزم على الاول
ومن تحدّد وجود يتم كون بعض معلولاته قديما وكونه
موجبا بالنسبة الى ذلك البعض واما على المص فلا قوله
اى الحاصل في القوة العاقلة اقول المعقول اعم
من الحاصل في القوة العاقلة اذ الاول يشمل الحاضر
لذاته عند العقل كما في العلم الحضوري بخلاف الثاني
وكان غرضه من التفسير بهذا التخصيص ليترتب عليه انه
لا يكون الا كليا فان المعقول الحاضر بذاته قد يكون
جزئيا كما في علم النفس بذاته والظاهر ان المص لم يقيد
بهذا التخصيص بل انما اراد ان الماهية لا يعتبر فيها
الوجود بخلاف الحقيقة قوله اى على ما ينافي تلك العوارض
بهذا البيان لا يجري في لوازم الماهية فان الاربعة مثلا
لا تصدق على الليس بزوج والاولى الاقتصار في التنبيه
على ان الفرسية مثلا في ذاتها ليست الا فرسية فقط
وما عداها مغاير لها بحسب العقل قوله فلو كانت الوحدة
نفس حقيقة الانسان اقول للقائل ان يقول الانسان
الكثير الصادق وحدة فالدليل لا يدل على زيادة مطلق الوحدة
بل على زيادة الوحدة المقابلة لتلك الكثرة ويندفع بان

يقال الكثير من حيث انه كثرات ليس من حيث ذاته
واحدا بمعنى ان حيثية الكثرة منافية لحيثية الوحدة و
غير منافية لحيثية الانسان ولا يكون الوحدة عين
الانسانية ولا جزءها فتامل قوله اى يجب ان يقال
الانسان من حيث هو انسان اقول من البين ان الانسان
مثلا اذا نظر اليه العقل ملاحظا اياه فقط متمحضا عما
يكتنفه من اللواحق لم يجده الا انسانا وان كان في
الواقع محفوفا بالعوارض كثيرة فتلك العوارض مسلوبة
عنها من تلك الحيثية لا بحسب نفس الامر مطلقا وحاصل
هذا السلب ان ليس شيء منها ذاتيا له ولا ذاتيا اذ
لو كان احدهما لم ينفك عنه بحسب هذا النظر فاذا قلنا
الانسان ليس من حيث هو انسان بالف بتاخير الحيثية
كان السلب واردا على الثبوت من تلك الحيثية فكان
صادقا لانه وان كان ا بحسب نفس الامر لكن ليس
اياه من هذه الحيثية وسلب الثبوت من تلك الحيثية لا
ينافي الثبوت من حيثية اخرى واما اذا قدمنا الحيثية
كان معناه انه في حد ذاته ثابت له سلب الالف
مربوط لان سلب ا ايضا من العوارض التي ليست معه
في حد ذاته فاذا اريد ان يطابق اللفظ المعنى فلا

من حيث الحقيقة والحاصل ان الماهية مسلوب عنها من حيث
الحقيقة جميع ما عداها فيصدق سلب جميع المفهومات عنه
بهذا الاعتبار حتى سلب السلب فانه كما انه ليس في حده فانه
على الوجه الذي يحقق فليس في حده فانه ليس
على ذلك الوجه او كما ان ا ليس عينه ولا جزءه
فكذا اللاا ليس عينه ولا جزءه فالموجبات كلها
كلها كاذبة من هذه الحيثية والسوالب بأسرها صادقة
مع تقديم السلب والى نظر الشيخ في الشفاء حيث قال
فان سئلنا عن الفرسية بطرفي النقيض مثلا بان ا
او ليس ا لم يكن الجواب الا السلب لاي شيء
كان ليس على ان السلب بعد من حيث بل على انه
قبل من حيث اي ليس يجب ان يقال ان الفرسية من حيث
من حيث فرسية ليست الف بل ليست من حيث فرسية
ما بل ولا شيء من الاشياء فان كان طرف المسألة
من موجبتين لا تخلو منهما شيء لم يلزم ان يجب عنهما
البتة وبهذا يعرف حكم الموجبة السالبة المحمول اللتين
في قوة النقيضين وذلك لان الموجب منها الذي هو
لازم للسالب معناه انه اذا لم يكن الشيء موصوفا بذلك
الموجب كان موصوفا بهذا الموجب الاخر وليس اذا

كان موصوفا به كان ماهيته هو فانه ليس اذا كان
الانسان واحدا او ابيض كان هوية الانسانية هوية
هوية الواحد او الابيض فاذا جعلنا الموضوع هوية
الانسانية من حيث هي انسانية لشيء واحد وسئل
عن طرفي النقيض فقيل اواحد هو او كثير لم يلزم
ان يجاب لانها من حيث هوية الانسانية شيء غير كل
واحد منهما ولا يوجد في حد ذلك الشيء الا الانسانية
فقط واما انه هل يوصف بانه واحد او كثير على انه وصف
يلحقه فلا محالة انه يوصف بذلك ولكن لا يكون هو ذلك
الموصوف من حيث هو انسانية فلا يكون هو انسانية هو
كثيرا بل انما يكون كان ذلك شيئا يلحقه من خارج فاذا
كان منظورا اليه من حيث هو انسانية فقط فلا يجب ان
ان يشوب بنظر الى شيء من خارج يجعل النظر نظرين نظرا
اليه بما هو هو ونظرا الى لواحقه ومن حيث النظر الاول
الاول لا يكون الا الانسانية فقط فاذا ان قال
قائل ان الانسانية التي في زيد من حيث هي انسانية
هل هي غير التي هي في عمرو فيلزمنا ان نقول لا والتسليم
من تسليمه هذا ان نقول فان ذلك وهي واحدة
بالعدد لان هذا كان سلبا مطلقا وعنينا بهذا

السلب لكن ملك لا انسانية من حيث هي انسانية هي
انسانية فقط وكونها غير التي في عمرو او من خارج آنيتي
وانما طولنا بنقل هذا الكلام الطويل الذيل لانه
مدفع لحسن الاوهام الفاسدة التي عسى ان يعرض للناظرين
لان هذه الصفة قد تكون للايجاب العدولي
قد نبهنا تحقيقه اي المتبادر في الايجاب العدولي
وقد اشار اليه الشيخ حيث قال فان سئلنا سائل
المتسم بجيبون ويقولون انها ليست كذا وكذا او كونها
ليست كذا او كذا غير كونها انسانية بما هي انسانية
فنقول انا لا نجيب انها من حيث هي انسانية ليست كذا
بل نجيب انها ليست من حيث انسانية كذا وقد علم
الفرق بينهما في المنطق لا يقال يمكن حمله على السالبة
المحمول التي هي مساوية للسالبة البسيطة لانا نقول
انا وانما لها على فرض التسليم انما يكون اذا كان
معنا بما سلب الوجود بحسب نفس الامر لا بحسب الحقيقة كما
علم مما مهدناه آنفا واعلم انه ليس لهذه القضية في
كلام الشيخ ولا اثر بل هي اخترعها في المعدولة عنهم وانما
وانما هي من مخترعات المتأخرين والذي ادعوه من ان
العقل تستثني من القضية العاقلة بان الشي لا للشي يستدعي

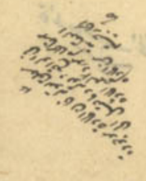
ثبوت المثبت له بسلب هذه القضية بحكم لا دليل عليه بل
نص الشيخ على ان مقتضى الايجاب ثبوت الموضوع
انما هو نفس الربط الثبوتي لا لخصوص المحمول قوله
فلا يستحق الجواب لان شغل هذا السوال طلب للتعيين بعد
وضع ثبوت احد الامرين والوضع المبني عليه السوال
فاسد فكذا السوال فلا يستحق الجواب الذي تقتضاه
واذا اجيب بسلب نقيضي الترديد لا يكون الحقيقة جوابا
عن السوال لانه ليس هو المطلوب به بل تنبيها على فساد
الموضوع المبني عليه ذلك السوال قوله لمورد القسمة
حال الماهية قوله يمكن ان يجعل مقسما للماهية ولا محرم
بتقسيم الشي الى نفسه والى غيره لان الانسان مثلا
وان كان معتبرا من حيث هو الا ان العقل نظر اليه
من غير النظر الى هذا الاعتبار ويقسمه الى المعتبر بهذا
الاعتبار والمعتبر بالنحو الاخر فالمقسم هو طبعه
الانسان والقسم مفهوم الانسان المعتبر على هذا النحو
اعني من هذا المفهوم وان كان هو بعينه فرد هذا المفهوم
نظير ذلك ان قسمة الانسان الى الانسان الكلي و
والجزئي صحيحة مع ان الانسان الذي هو المقسم كلي في
الواقع وكذا قسمته الى الانسان المعلوم والانسان

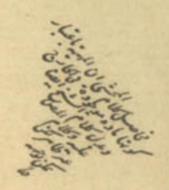
صحيحة مع ان المقسم هو طبيعة الانسان الانسان معلوم
في الواقع وانما يلزم قسمة الشي الى نفسه لو قسم الانسان
مع الوصف الى الانسان مع الوصف وقسم طبيعة الانسان
الى نفسها فتامل قال من غير حاجة الى اعتبار قيد
زائد اقول لا يخفى ان قوله الجنس ونوعها ما عدا بانطباق
مطلق على الماهية بلا شرط شي ثم يحتمل ان يكون
المراد بالحذف اشتراط عدم اقترانه بامر آخر فلا بد من
تنبيه لقوله حيث آه ليندفع الخلل المحتمل ولعل ذلك
خبط منه قال وصرح الشيخ بان الجسم بمعنى المادة
جزء من وجود الانسان سبب لوجوده وبان الجسم
بهذا الاعتبار جزء من الجوهر المركب من الجسم والصورة
التي لعدها الجسمية وليس بمحمول لان تلك الجملة ليست
بمجرد جوهر ذي طول وعرض وعمق فقط وبان الجسم
لا بشرط شي محمول على كل مجتمع من مادة وصورة
واحدة كانت او الفا وفيها الاقطار الثلثة فهو اذن
محمول على المجتمع منه الجسمية التي هي كالمادة من النفس لان
جملة ذلك جوهر وان اجتمع من معان كثيرة فان تلك
الجملة موجودة لا في موضوع وتلك الجملة جسم لانها جوهر
لطول وعرض وعمق وكذلك الحيوان اذا اخذ حيوانا

بشرط ان لا يكون في حيوانيته الا الجسمية والغذاء والحس
كان لا يبعد ان يكون مادة وبان يكون ما بعد ذلك
خارجا عنه فربما كان مادة الانسان وموضوعه و
صورته النفس الناطقة قال وهذا اي كون الطبيعة الواحدة
مادة وجنسا باعتبارين انما يشكل فيما ذاته مركبة اقول
او بسيطة لا يظهر كون ما هو المادة باعتبار صادقا
على الشي باعتبار آخر ظهورا تاما واما فيما ذاته بسيطة فحسبي
ان العقل يعرض فيه هذه الاعتبارات الثلث على النحو
الذي ذكرنا في نفسه واما في الوجود فلا يكون شي
متميز هو جنس وشي هو مادة اقول فالذي يلخص من
كلامه ان المادة في المركبات الخارجية موجود بوجود
سابق على وجود المركب واما في البسائط فانما هو متقدم
عليه بحسب الوجود العقلي اولا مادة لها في الخارج اذا
مهد ذلك ظهر ان نفي وجود الماهية من حيث انها
مادة يخالف ما عليه الشيخ بل ما عليه الامر في نفسه فان
المادة موجودة في الواقع وما قيل من ان العقلية ماخوذة
من المادة الخارجية والموجود في الخارج انما هو المادة
الخارجية اقول فيه نظر بل الظاهر ان المادة
الخارجية ان اخذت بشرط لا شي بحيث يكون الصورة

فائده صاحب المحاكمات

المفارقة لها خارجا عنها ويحصل من انضمامها اليها امر
ثالث فلا يصح حملها على المجموع وبهذا الاعتبار يسمى
مادة وان اخذت لا بشرط شيء بحيث يصح تحصلها بما
ينضم اليه على سبيل تضمنها اياه لم يكن بهذا الاعتبار مادة
بل كانت جنسا فالشيء الذي هو مادة خارجية باعتبار
هو بعينه يصير جنسا بحسب الاعتبار العقلي فان شئت فاعتبر
بالطين فانك ان اعتبرته من حيث انه طين فقط اي من
غير ان يدخل فيه الصورة اللبنية لم يحمل على اللبنة وان
اعتبرته من حيث انه طين ومع ذلك صالح لان يكون معه
امور اخر منها صورة اللبنة فهو بهذا الاعتبار محمول
على اللبنة فكل مادة خارجية هي جنس باعتبار لكن ليس
كل مادة عقلية مادة خارجية بالمعنى الاخص فان النوع
اذا اخذ بشرط لا شيء كان مادة عقلية وليست
مادة خارجية بالنسبة الى الاعراض لذلك المعنى بل هو
موضوع لها فان المادة العقلية في المركبات اما مادة
خارجية او موضوع فان قلت الجسم الموجود في الخارج
هو جسم هو بعينه حيوان مثلا فلا يكون الجسم بشرط لا موجودا
فيه قلت الجسم الذي هو محل النفس الحيوانية اعني المادة التي
قد حصلت من انضمام النفس اليها ثالث هو المجموع ومحل





عليه الجسم الذي هو الجنس موجود فالجسم بشرط لا موجود
ايضا ويمكن توجيه كلام المص بما يتوقف تمهيده على مقدمة
هي ان تجريد الماهية امر نسبي يختلف بالقياس الى الامور
فربما اعتبر تجريدها بالقياس الى امر دون آخر وربما
اعتبر بالقياس الى جميع الامور وهي بهذا الاعتبار لا توجد
في الخارج لانها اذا اعتبرت محصلة لا يقبل تحصلا آخر اصلا
حتى الهوية العينية فهي بهذا الاعتبار غير موجودة في الخارج
اذ كل موجود لا بد له من تعين خاص وهو تحصل زايد على الماهية
المعتبرة بهذا الاعتبار واذا اعتبرت محصلة بالقياس
الى شيء معين او اشياء معينة كالجسم اذا اخذ بشرط
ان لا يدخل في قوامه النفس ولكن لا بشرط ان تحصل العوارض
فيكون هو ماخوذا بشرط لا بالنسبة الى النفس ولا بشرط
بالنسبة الى تلك العوارض فهو موجود ومحل للنفس و
بعد تمهيدها نقول الذي نفى المص وجوده هو الماهية
بشرط لا شيء مطلقا وهو لا ينافي ما اثبته الشيخ من وجود
الماهية بشرط لا شيء في الجملة فان قلت المعتبر في
المادة اما التجريد عن جميع ما عداه او عن بعضه وعلى الاول
لا يكون موجودة اصلا كما قررته فلا يصح كلام الشيخ
وعلى الثاني يكون موجودة في الجملة فلا يصح كلام المص

بحيث

قلت المعتبر في مادة الشيء التجريد النسبة اليه فكلما
اعتبر مجردا بالنسبة الى شيء فهو مادة بالنسبة الى
ذلك الشيء وذلك الشيء صورة له حتى ان النوع لو اعتبر
محصلا بالنسبة الى الشخص اي بحيث لو انضم اليه الشخص
كان امرا زائدا عليه لا محصلا له كان مادة بهذا
الاعتبار غير محمول على المجموع والمص حيث حكم بابقاء
المادة اراد به الماهية باعتبار التجريد عن جميع ما عداها
وان كان اعتبار المادة اعم من ذلك والامر في توجيه
العبارة هين اما ان يحمل قوله محذوفا عنها ما عداها
على التعميم وحينئذ لا خدشة في قوله لا يوجد الا في الاذهان
ولا خلل في ذلك من حيث عدم تعرضه لاعتبار التجريد
بالنظر الى بعض لجواز الاحالة الى المقايسة واما ان
يحمل على الاطلاق ويكون الضمير في قوله ولا يوجد الا
في الاذهان راجعا الى المجرد عن جميع ما عداه بطريق
الاستخدام والاول اظهر قوله وليس معنى ههنا بشرط
شيء اه اقول هذا الشرط انما هو تحصيل الماهية النوعية
لا المطلق التحصيل فان الاعتبارات الثلث جارية في كل
كلي حتى النوع لما اشرنا اليه لكن التحصيل النوعي لا يحصل
الا في امر مخصوص يدخل فيه امر مخصوص قوله بل معناه ان

يوجد بشرط ان يدخل فيه اه اقول هذا من قبيل التعين
بعد الابهام وهم يعبرون عن ذلك باعتبار انه فيه
ومنه قالوا الذهن قد يعقل معنى يجوز ان يكون ذلك المعنى في
الوجود اشياء فيتقدم اليه معنى آخر بعين وجوده بان ذلك
المعنى متضمنا فيه اي انما يكون آخر من حيث التعيين
والابهام لا في الوجود مثل المقدار فانه معنى يجوز ان
يكون هو الخط والسطح والعمق لا على ان يجازيه شيء فيكون
مجموعها هي بل على ان يكون ذلك نفس السطح او الخط
لان معنى المقدار شيء يحتمل المساواة غير مشروط فيه ان يكون
هذا المعنى فقط بل بلا شرط غير ذلك حتى يجوز ان يكون هذا
الشيء القابل للمساواة موفي نفسه اي شيء كان بعد ان
يصدق عليه ذلك المعنى فهذا المعنى في الوجود لا يكون
الا احد ما هذه لكن الذهن يخلق له من حيث يعقل وجودا
مفردا ثم الذهن اذا اضاف اليه الزيادة لم يضف على انها
معنى خارج لاحق للشيء القابل للمساواة حتى يكون ذلك
قابلا للمساواة في حد نفسه وهذا شيء آخر مضاف اليه خارج
عن ذلك بل يكون ذلك تحصيلا لقبوله المساواة
انه في بعد واحد فقط او في اكثر منه فالكثرة ههنا من
جهة امر محصل وغير محصل فان الامر المحصل في نفسه يجوز

ان اعتبر من حيث هو غير محصل في الذهن يكون مبهما كـ
غيره لكن اذا صار محصلا لم يكن شيئا آخر الا باعتبار
العقل فان التحصيل ليس بغيره بل بحقيقته قوله وبيانه ان
الجنس ماهية مبهمة قوله فان قلت كما ان الجنس مبهم بالقياس
الى الانواع فكذا النوع مبهم بالنسبة الى الاشخاص فما
معنى قولهم الجنس مبهم والنوع محصل قلت المراد بذلك
ان النوع لم يبق له تحصل منتظر الا بالاشارة بخلاف
الجنس فانه لا بد له من تحصل زايد حتى يقبل التحصل بالاشارة
اذ لا يحصل اللون بحيث يقبل الاشارة وهو ليس بسواد
او بياض مثلا بخلاف الانسان مثلا فانه لم يبق له
الا التحصل بالاشارة وذلك انما يحصل بالخواص والاعراض
غاية الامر ان التفرقة بين ما يوجب النحو الاول من التحصل
وما يوجب النحو الثاني
متعسر او متعذر في اكثر المواد وذلك لا يضر ذلك فتامل
قوله وقس على ذلك حال الناطق قوله فانه ان اعتبر
لا بشرط شيء كان فصلا او بشرط شيء كان نوعا او بشرط
لا شيء كان الصورة صرح به الشيخ وغيره قوله وكذا حال
غيرها من الاجزاء المحمولة قوله بل حال النوع ايضا بالقياس
الى الشخص بل حال كل كلي كما تقرر قال الشيخ وليس هذا

حكم الجنس وحده بل كل كلي قوله قال ابن سينا ان الماهية
حصله ابن سينا في المنطق والالهيات من الشفاء وهذه
الاعتبارات في الجسم وقال اذا اخذنا الجسم جوهرا ذا طول
وعرض وعمق من جهة ماله هذا بشرط انه ليس داخلا فيه غير
هذا وبحيث لو انضم اليه غيره مثل حس واغتذاء كان معنى
خارجا عن الجسمية محمولا فيها مضافا اليها كان المأخوذ
هو الجسم الذي هو المادة وانت تعلم انه ليس يدل على ان
اعتبار المادة لا يتحقق الا بنفي جميع ما عداه اذ غرضه التمثيل
لكون الجسم مادة بالقياس الى تلك الامور فافهم
قوله وفيه بحث لانه ان اراد بالعوارض الخارجية آه
هذا انما يرد على ما ذكره في نفي وجودها في الخارج حيث
قال ان الوجود الخارجي من العوارض وكذا التشخص اما
لو قيل ان كل موجود خارجي فهو موصوف في الخارج
بامر سواء كان الوصف اعتباريا او موجودا في الخارج
فلا يرد عليه ذلك وسياتي تفصيله قوله الا يرى انه
يمكنه الحكم على المجردة قوله فيه بحث اذ ليس النزاع
في تصور مفهوم الانسان المجرد مثلا ووجوده في الذهن
فانه لا يتصور من عاقل النزاع في ان هذا المركب
التقييدي متصور موجود في الذهن وايضا هو مخلوط

بالتجرد بل النزاع في انه هل يوجد في الذهن الانسان مثلا
بحيث لا يكون مخلوطا وظاهر ان الحكم على المجردة لا
يستلزم تصور الانسان بحيث لا يكون معه امر غريب وفي
هذا الحال لوحظ معه التجرد فقوله الا يرى كما نرى
فان قلت الحكم عنده على الافراد فما صدق عليه هذا المفهوم
ايضا موجود في الذهن بهذا الوجه قلت ليس النزاع الا في
وجود المجردة من حيث التجرد والانفراد وان سلم وجودها
فليست موجودة من حيث انها مجردة بل من حيث اعتبارها
مع وصف التجرد والحكم الصادق عليها اح انما هو باعتبار الوجود
في الذهن كما قرره في المجهول المطلق فان افراده عنده موجودة
في الذهن من حيث معلوميتها بوصف المجهولية والحكم
الصادق عليها من تلك الحيثية انما هو بما هو مقتضى المجهولية
اعني امتناع الحكم لا بما يقتضيه المعلومية بذلك الوصف
وهو صحة الحكم ولو اريد ان المجردة موجودة لا من حيث التجرد
فلا حاجة الى ذلك التطويل فان الماهية من حيث الخلط موجودة
بالاتفاق وسياتيك في تحقيق المقام ما يندفع به الاوهام
قوله فصار الحاصل انه ان اريد بالمجردة قوله يمكن ان
يقال المراد بالمجرد ما لا يكون مقرونا بشيء من العوارض
بحسب الوجود الذي يعتبر له فلا يمكن وجود المجردة في الخارج

لان الموجود في الخارج مقرون لا محالة بحسب الخارج بالاعراض
الخارجية اي الاوصاف التي يكون الاتصاف بها بحسب
الخارج سواء وجدت نفس الاوصاف في الخارج او لا
ضرورة ان ما هو موجود خارجي فهو موضوع لقضية صادقة
خارجية محمولها امر عرضي فان الوجود الخارجي لا محالة
يستتبع اثارا ما وكذا لا يمكن وجوده في الذهن الا بحسب التصور و
الاعتبار فان العقل يلاحظه بحيث يكون في الاعتبار معرى عن
جميع الاوصاف حتى عن الاعتبار قوله لا يصح قوله ان
تلك الماهية مخلوطة بحسب نفس الامر اقول ما ذكره
تفسير للمجرد والمذكور هاهنا المجرد بحسب العرض ولا ينافي ذلك
صحة قوله انها مجردة بحسب العرض مخلوطة بحسب نفس الامر فتامل
قوله والجواب انه لا معنى للموجود في الذهن اقول هذا
جواب عن الاعتراض بعد رد الجواب الاول وتحريره ان المجرد
بحسب نفس الامر يوجد في الذهن اذ له ان يعرضه فلا
يصدق كل ما يوجد في الذهن لا يكون مجردا في نفس الامر
اذ المجرد في نفس الامر يمكن فرضه فيوجد فيه فتامل
فيه وتلخيص المقام انه ان اريد ان الماهية المجردة لا توجد
في نفس الامر بمعنى ان وصف التجرد لا يكون لها بحسب نفس الامر
لكن يوجد في الفرض العقلي بان يعرض له العقل هذا الوصف

فذلك مما لا ريب فيه وان اريد انه يوجد في الفرض العقلي
هو مجرد وبحسب نفس الامر بحيث يكون الحكم عليه بالتجرد
الواقعي صادقا فذلك مما لا شك في نفيه وان اريد انه
يوجد في الفرض شيء هو مجرد وبحسب هذا الاعتبار والجواب
عنه ما لوحنا اليه من ان الفرق انه يوجد في فرض الذهن شيء
هو مجرد وبذلك الاعتبار ولا يوجد في الخارج شيء هو مجرد
باعتباره بل باعتبار فرض الذهن الذي هو غيره فهذه
وجوه لا يتصور بعد تحصيلها الخلاف بين العقلاء والحاصل
من جميعها ان طرف الاتصاف بالتجرد عن العوارض مطلقا ليس
نفس الامر بل اعتبار العقل فقط واما طرف الوجود فممكن ان
ان يكون هو الخارج او الذهن فيوجد في الخارج والذهن
واعتبار العقل جميعا ما هو مجرد عن العوارض بحسب اعتبار العقل
ولا يوجد في شيء منها ما هو مجرد عنها بحسب الواقع
مطلقا قال قوله وحاصله ان الكلية عبارة عن حاصل
بيان حال الكلية وتعيين الموصوف بتلك المعاني وان الكلية
بمعنى الاشتراك ليس وصفا للامر الخارجي ولا للصورة الذهنية
من حيث انها صورة ذهنية على مذهب القائلين بالشبح
والمثال الا ان يكون وصفا للصورة اصلا بل يكون وصفا للمعلوم
بها وعلى مذهب من قال بوجود الماهية في الذهن يكون وصفا

باعتبار ماهيتها وقد اشار بهذا القائل الى ذلك في
الحاشية الشامية لهذا الكلام حيث قال وقد يعتبر في
المطابقة مع المعنى المذكور شيء اخر وهو ان تلك
الصورة لو فرضت موجودة في الخارج فان تشخصت بتشخص
زيد كان عين زيد وان تشخصت بتشخص عمرو كانت عينه
ثم قال واعلم ان اثبات الكلية للصور العقلية بمعنى المطابقة
التي زيد فيها القيد الاخير انما هي على مذهب من قال
ان الحاصل في الاذهان هو ماهيات الاشياء كما هو التحقيق
لحقيقة واما من قال ان الحاصل فيها صورها واشباحها
المخالفة لها بالحقيقة فيقتصر في المطابقة على ما ذكره
الشارح او نقول انما وصف الصور بالكلية لان المعلوم
بها امر كلي على ما هو المشهور والثاني اليق بمذهبه كما لا يخفى
انتهى ولا شك ان الاشتراك في قوة المعنى الاخير بل
مآلهما واحد فليس حاصل كلامه نفي جواز تفسير الكلية بالاشتراك
كما زعمه الشارح واعترض عليه قوله لان المنطقيين بأسرهم
قسموا اه اقول بهم قد قسموا المعاني الى الكلية والجزئية
وفسروا المعاني بالصور العقلية فانها عين الماهية على ما
هو التحقيق بل صرح الشيخ في الشفاء على ان الماهية
لا بشرط شيء تسمى صورة عقلية فالصورة العقلية

متصفة بالمطابقة من حيث انها صورة وهي ايضا متصفة
بالاشتراك الكلي من حيث الماهية فلا خلل نعم فساده
بناء على ما حققه الشارح من الفرق بين القائم بالذهن
والحاصل فيه وان العلم والمعلوم متغايران بالذات
وسوشى تعرفه الشارح وبهذا التحقيق لا يقول به
قوله يستلزم ان يكون امر واحد من جهة واحدة
قوله وحدة الحكم بل الصورة من حيث هي حالة في
نفس شخصية وهي احد اشخاص العلوم جزئية ومن حيث
مطابقتها الكثيرين بالمعنى المذكور كلية قال في الشفاء
فالمعقول في النفس من الانسان هو الذي هو كلي مع
كليته لا لاجل انه في النفس بل لانه مقيس الى اعيان كثيرة
موجودة او متوهمة حكمها عنده حكم واحد واما من حيث
ان هذه الصورة مثبتة في نفس جزئية فهي احد
اشخاص العلوم والتصورات وكما ان الشيء باعتبارات
مختلفة يكون جنسا ونوعا فكذلك بحسب اعتبارات
مختلفة يكون كليا وجزئيا من حيث ان هذه الصورة
صورة ما في نفس ما من صور النفس فهي جزئية ومن
حيث انها تشترك فيها كثير فهي كلية ولا تناقض بين هذين
الامرين قوله ولو استدل على عدم صحة نفي الكلية

قوله بالعين بصواب كما علم مما نقل عن الشفاء قوله
على ما ان صدق عليه قوله هذا الجعل الشائع الخطيا
ومع ذلك لا يلايم ظاهر قول المص وهي جزء من الاشخاص
وسياتي تحقيقه قوله وقد استدل على وجود الماهية لا بشرط
الى اخره قوله هذا الاستدلال مذكور في الشفاء فانه قرر
ان الحيوان بما هو حيوان لا بشرط شي موجود في الخارج لانه
لما كان هذا الشخص حيوانا فالحيوان ما موجود فالحيوان الذي
هو جزء من حيوان ما هو موجود كالبياض فانه وان
كان غير مفارق للمادة فهو ببياضيته موجود في المادة
على انه شي اخر معتبر بذاته وذو حقيقة بذاته وان
كان عرض لتلك الحقيقة ان تقارن في الوجود امرا آخر
ثم بالغ في التشنيع على من زعم ان الحيوان الموجود هو
حيوان ما فقط دون الحيوان بما هو حيوان وقال
ان الحيوان بشرط ان لا يكون معه شي اخر لا وجود له
واما الحيوان لا بشرط شي آخر فله وجود في الاعيان
فانه في حقيقته بلا شرط شي وان كان مع الف شرط
يقارنه من خارج فالحيوان بمجرد الحيوانية موجود في
الاعيان وليس يجب ذلك عليه ان يكون مفارقا
بل الذي هو في نفسه خال عن الشرائط اللاحقة موجود

فی الاعیان وقد اکتنفه من خارج شرایط واحوال فهو فی
حد وحدته التی هو بها واحد من تلک الجملة حیوان مجرد
بلا شرط شیء آخر ثم قال فالحیوان مأخوذا بعوارضه هو
الشیء الطبیعی والمأخوذ بذاته هو الطبیعة التی یقال ان
وجودها اقدم من وجود الطبیعی تقدم البسیط علی المرکب
وهو الذی یخص وجوده باسم الوجود الالهی لان سبب وجوده
بما هو حیوان عنایة الله تعالی واما کونه مع مادة
وعوارض وهذا الشخص وان کان بعنایة الله فهو بسبب
الطبیعة الجزئیة ولقد کرر فی کلامه تقدم الطبیعة من حیث
هی علی الطبیعة الشخصیة والکلیة تقدم البسیط علی
المرکب وبعد الاحاطة باطراف هذا المقال لا یخفی ان لیس
مراد من قال بوجود الطبایع وجود افرادها فقط
کما ذهب الیه الشارح تبعا للآخرین بل المقصود انه
اذا وجد زید مثلا وهو فی ذاته حیوان ناطق کما
ان زیدا موجود فکذا الحیوان الناطق اذ لو لم یکن
موجودا لم یکن زید موجودا والغرض ان ما هو موجود هو
واذا کان الحیوان الناطق موجودا لکون الحیوان موجودا
وکذا الناطق بالضرورة ثم ان نسبة الوجود الی الطبیعة
من حیث هی لعدم الذات باعتبار ما من نسبته الی

زید بل ربما کانت اقدم بالزمان کطبایع الحوادث فان الانسان
موجود قبل وجود زید مثلا لکن کما ان لهما جهة
مغایرة وتقدم فلهما جهة اتحاد فانهما اذا اخذت
بحیثیة یمکن ان یدخل فیها ما یمکن دخوله علی ما سبق
فی هذا الاعتبار یمکنه الاتحاد معها واذا اخذت من
حیث الدخول بالفعل حصل الاتحاد بالفعل فالطبیعة الی
وجودها اقدم باعتبار لها اتحاد باعتبار آخر وهو باعتبار
التقدیم مجرد لا بمعنی انه فی نفس الامر غیر مخلوط بالآخر
الخارجة بل بمعنی ان حکم التقدم لا یصدق علیه من حیث
الخلط فاتقن ذلک عسی ان ینفعک فی بعض المطالب
العالیة   لکن الاجزاء العقلیة
لا ریب فی ان مفهوم هذا الاعمی لیس ذات زید بل نسبته
الیه نسبة العرضیات فلا یکون وجود زید بعینه وجود
هذا الاعمی حتی یلزم منه وجود الاعمی نعم له اتحاد
ما مع زید فهو موجود بالعرض لوجوده وکذا الاعمی
فان قلت کما ان الاعمی موجود بوجود زید مثلا بالعرض
کذلک الابیض فلم حکموا بوجود الابیض دون
الاعمی مع انه لا فرق بینهما قلت لا فرق بینهما فی
انهما موجودان بالعرض لوجود معروضهما بل الفرق

ان الابيض موجود بالذات بوجود متاخر عن وجود الموضوع
والاعمى ليس موجودا بالذات اصلا فان قلت
لم علم ان الابيض موجود دون الاعمى قلت بانه
اذا لاحظ العقل مفهوم الاعمى ظهر انه لا يتوقف الا
الا على ذات مخصوصة مع سلب البصر عنه من غير ان
يزيد هناك امر في الوجود بخلاف الابيض فان قلت
هذا انما يدل على وجود البياض دون الابيض فان
العرض هو البياض دون الابيض كما صرح
به الشيخ وغيره من ان العرض المقابل للجوهر غير العرضي
المقابل للذاتي قلت الابيض اذا اخذ لا بشرط
شي فهو عرضي واذا اخذ بشرط شي فهو الثوب
الابيض مثلا واذا اخذ بشرط لا شي فهو العرض
المقابل للجوهر كما ان الطبيعة الذاتي جنس ومادة
باعتبارين او فصل وصورة باعتبارين وطبيعة العرضي
عرض وعرضي باعتبارين ثم الحق الفرق بين العرض
والعرضي لا ما تخيل من ان الفرق بينهما بالذات فالمدرك
بالبصر اولا وبالذات هو الابيض ثم من خارج نعلم ان
الابيض مقارن لموجود آخر هو ثوب او حجر
او غيرهما حتى لو لم يكن لنا تلك الملاحظة لم نعلم انه شي

ابيض بل جاز ان يكون ابيض بذاته كما ان الثوب [illegible]
بذاته وح كان بياضا والابيض بنفسه يكون ابيض
ببياض هو عين ذاته اي البياض هو الابيض باعتبار العقل
ولذلك لا يحمل على مجموع المعروض والعارض وذلك
كما ان البدن اسم للجسم من حيث هو مادة للنفس ولذلك
لا يحمل على مجموع النفس والبدن بخلاف الجسم فانه
اسم له باي اعتبار اخذ فلذلك يحمل على المجموع
اذا اخذ لا بشرط وهذا وان كان مخالفا لاقاويل
المباحثين حتى الشيخ فهو الحق ويلوح اليه كلام
المعلم الثاني في المدخل الاوسط ويوافقه التعليم الاول
بحسب ترجمة حسين بن اسحق فانه عبر عن كثير المقولات
بالمشتقات كالفاعل والمفعول والمضاف وغيرها
واورد في التمثيل المشتقات وما في حكمها كالاب و
الابن وفي الدار وفي الوقت ونظائرها ويشهد به الفطرة
السليمة من ذي فطنة قويمة فان قلت من نفى
وجود الكلي الطبيعي يقول الموجود في الخارج امر بسيط
اذا وجد في العقل انتزع منه الحيوان والناطق مثلا
فليسا بالحقيقة جزئين للموجود في الخارج بل امرين منتزعين
عنه كالاعمى بعينه من غير فرق قلت لو كان كذلك

لم يكن زيد في حد ذاته حيوانا ولا ناطقا لما علم من ان
الماهية ليست من حيث هي الا هي ويكون من جملة
العوارض والكلام فيما هو ذاتي له فان قلت فعلى هذا
ينبغي ان يكون شيء ما من الكليات ذاتيا لموجود في
الخارج بالمعنى الذي اعتبرتم قلت يلزم عليه ان
يكون اتصافه بجميع المفهومات الكلية معللا بعلة كما
هو شان اللواحق فيكون زيد كما يحتاج الى جاعل
يجعله ابيض يحتاج الى جاعل يجعله انسانا لانا بالمعنى الذي
اشرنا الى انه حق هو المعنى الاخر اعني ان يتوسط
الجعل بينه وبين الانسان اذ المفروض انه في ذاته
امر آخر لا يقال لعل الجاعل ذاته لانا نقول حينئذ
يكون وجود زيد متقدما بالذات على وجوده انسانا
كما انه متقدم على وجوده ابيض فيكون الانسان
من اللواحق المتاخرة عن وجوده ثم ليس الكلام
في خصوصيات المواد بل نقول ما يتوهم فيه الاحتمال
لا يحكم عليه بانه ذاتي والكلام فيما هو ذاتي والتفتيش
يوجب ان بعض الموجودات في ذواتها ماء او الحجر
او حجر او ما اشبه ذلك وليست باشياء آخر صارت
تلك الاشياء بالعرض ونحن انما ندعي ان وجود تلك الطبايع

التي تلك الموجودات هي في حد ذواتها موجود
تلك الموجودات ثم لا يخفى ان هذا القايل سمى وجود
الموجودات الخارجية في العقل حقيقة فتامل لا يقال
وجود الشيء متقدم على جميع الذاتيات اذ العقل يحكم
بانه ما لم يوجد لم يكن انسانا ولا غيره او ثبوت الشيء للشيء
فرع ثبوت المثبت له لانا نقول هذا فاسد لان ثبوته
للشيء يتاخر عن ثبوته يكون من اللواحق الخارجية عنه
لا محالة على ان الفطرة السليمة تشهد بفساد تقدم
الوجود على الذاتيات بل هما متساويان ثم مقتضى هذا
التوهم ان يقال وجد فصار زيدا فيكون نسبة زيد
الى نفسه كنسبة العوارض المتاخرة عنه فتامل قوله هذا
انما يلايم الاول نعم وهو مقصود المص كما سبق قوله
يعني من المعقولات الثانية اه اقول لا حال العقلي مركب
من المعقول الاولى والثاني فلا يكون معقولا ثانيا
لان حد المعقول الثاني صدق عليه لانه خارج محمول
على الطبايع بحسب وجودها العقلي ولو جعل المعقولات الثانية
ما هي المبادي لا الاشتقاق فمبدا المجموع انما هو عن الطبيعة
بحسب وجودها في العقل قوله لانا نقول لا معنى لكون آه
لما نع ان ينتهي الى الذهن فان القدر الصغرى وهو ان

الكثيرة متألفة من الوحدات واما انها متألفة من الوحدات
الحقيقية فهو اول المسألة وقد سبق ذلك ثم لا يخفى انه
يمكن الاستدلال على وجود البسائط الخارجية ببطلان
التسلسل وكذا على وجود البسائط الذهنية بمعنى انه لابد ان
يوجد في الذهن امر لا يكون مركبا بحسب هذا الوجود
بجريان التطبيق في الصور الذهنية واما على وجود ماهية
لا يمكن للعقل تحليلها في ذاتها الى امور فلا فان ذلك
شبيه بالاجزاء التحليلية للجسم فلا محذور في عدم
توقفها بحد حد وبالجملة لابد لذلك من بيان فتأمل
قوله يعني قد يفسر ان على وجه آه اقول اشار الى
تأويل شيء في عبارة المتن ليتضح قوله الاول اختاره
المص اقول هذا ما اشرنا اليه سابقا انه مذهب المص
وحققناه بما يندفع عنه الشبه قوله كان الكلام صحيحا
والتقييد تكلفا اقول لا يخفى ان المعقولات الثانية ما
يكون الذهن ظرفا للاتصاف به على ما سبق تفصيله سواء
كان ذلك المفهوم في نفسه متعددا بالخارج او الذهن او لم
يكن متعددا بهما ولذلك جعلوا العلية والمعلولية والامكان
منها سواء اعتبرت بحسب الوجود الخارجي او غيره بل جعلوا
نفس الوجود الخارجي منها فالظاهر ان المجعولية بحسب الوجود

الخارجي من المعقولات الثانية كيف لا وقد صرحوا بان الامكان
علة تامة للحاجة فلا يكون منشأ الاتصاف بها الوجود
الخارجي وحينئذ فلا يكون الكلام على هذا التفسير صحيحا فتأمل
قوله ان ماهية المركب في حد ذاتها مع قطع النظر
عن وجودها لقائل ان يقول اذا سلمت احتياج الماهية المركبة
في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها الى جاعل
يجعلها لا بمعنى انه يجعلها اياها فلم لا يجوز مثل ذلك في البسيط
فان عدم احتياجها الى الاجزاء لا ينافي احتياجها الى
امر آخر هو ذلك هذا الاحتياج الذاتي لا يتصور في البسيط
قلنا الاحتياج الذاتي الى الاجزاء لا يتصور فيه واما
الاحتياج الذاتي الى غيرها كجاعل يجعلها في ذاتها
كما اثبت في المركب فلا نسلم انه غير متصور بل لا نجد في هذا
الاحتياج فرقا من المركب وغيره وبالجملة لابد له من بيان
والوجه الى منشأ هذا القول ما قدمناه قوله والفعل
لو صح نفي هذا الامكان عن البسيط اقول وايضا لو لم يكن ممكنا
لزم كونه واجبا فيتعدد الواجب ضرورة تعدد البسائط
اللهم الا ان يراد بالبسيط الحقيقي الذي لا تكثر فيه بوجه من الوجوه
قوله اقول لا يخفى على المتأمل آه اقول لا يخفى على
المتأمل انه ليس يحصل بوجه القول الثالث ما ذكره وكيف

وقد صرح هذا القائل بان الاحتياج الى الفاعل من
لوازم الماهية الممكنة مطلقا بل حاصله كما ينادي عليه
العبارة ان المركب يحتاج الى جاعل يجعله في نفسه يضم
بعض اجزائه الى البعض بخلاف البسيط فانه انما
يحتاج الى جاعل يجعله موجودا فقط فلا يرد عليه ما ذكره
نعم يتجه عليه ما لوحنا اليه آنفا وقد حققنا جلية الحال سابقا.
تامل قوله بل اراد به حاجته في جاعليته كما في المركب
تفسير الامكان بالحاجة غير مصطلح لانها معلولة له
على ان فيه ما مر من ان انتفاء الحاجة الى الافراد لا ينفي
الحاجة الى الجاعل ولوح الى انهم نظروا الى ان المركب مجعولا
ومجعولا اليه فان الاجزاء يصير بالانضمام ذلك المركب
فيتصور فيه الجعل بخلاف البسائط اذ لا يتصور شيء مجعول
ومجعول اليها فلا يتصور فيها الجعل بناء على انهم لم
يفهموا من الجعل الا هذا المعنى كما سبق وحينئذ فمرادهم
بالامكان ههنا هو كيفية نسبة كون شيء ما ذلك الشيء وعموا
ان الاجزاء يمكن كونها ذلك المركب بالانضمام
وليس في البسيط شيء يكون كونه اياه ممكنا وعلى هذا
فالجواب ان جميع الاجزاء عين المركب كما هو المشهور فلا
يتصور جعله اياه كما في البسيط بعينه والاجزاء المادية فقط

لا يصير عين المركب الا بالعرض ومثل ذلك التصيير يتصور
في البسيط وايضا عدم تحقق هذا الامكان في البسيط
ممنوع اذ السواد اذا كان ممكن الوجود كان كونه سوادا
ايضا ممكنا اذ يمكن ان لا يوجده الفاعل اصلا فلا يكون
السواد سوادا ولا تناقض فيه قوله ثم ان كل واحد
من عدم آه قوله انما يحتاج الى ذلك اذ لو ثبت ان عدم
الشيء المعين امر شخصي ودون اثباته خرط القتاد
لا يقال لو لم يكن متشخصا وكان عدمه مستندا الى عدم
احدى العلل غير العدم المستند الى عدم علة اخرى
لجاز ان يصير متشخص آخر من العدم اذا انتفى جزء
آخر لانا نقول الملازمة ممنوعة اذ كلية الشيء لا يستلزم
جواز تعاقب افراده وهو ظاهر ثم الظاهر كما اسلفناه
ان عدم كل واحد من الاجزاء لا دخل له بخصوصه في
استتباع عدم المعلول بل علته انتفاء احد علل الوجود
بل انتفاء علته التامة المستلزمة لانتفاء احد العلل
فتذكر قوله ان كان بينهما مغايرة في الوجودين
لما علمت الفرق بين الجنس والمادة وان ما هو جنس
ليس جزءا وما هو جزء ليس جنسا فلا شيء عندك مما
ينتقض ولم يحتج الى هذا التكلف مع ما فيه من المناقشة

التي لا تخفى على الفطن فان قلت المادة الهيولية الصرفة
التي يفرضها العقل في البسائط كاللون في السواد مثلا
غير متميز في الوجود الخارجي كما صرح به الشيخ
فيما نقلته سالفا فالجزء العقلي مطلقا لا يتقدم في الوجودين
قلت لا تركيب هناك حقيقة فان ذلك امر يفرضه العقل
وضرب من التحليل ولا شبهة ان اطلاق المركب عليه
وعلى غيره على سبيل الاشتراك بل اطلاقه على ذلك
على سبيل المسامحة وكان في عبارة الشيخ المنقولة ايماء
الى ذلك وقد صرح به في التعليقات ثم لو تنزلنا عن
هذا المقام اخترنا المعنى الثاني ولا يرد النقض بالعلة
المعدة كما ذكره الشارح لان المعد لوجود شيء في
الخارج ربما تقدم بالوجود الذهني لجواز كون موجود ذهني
معدا لموجود خارجي وكذا الكلام في العكس واما ما
هو جزء للشيء بحسب وجود ذلك الشيء في الذهن فلا بد
ان يتقدم في الوجود الذهني وكذا ما هو جزء بحسب
وجوده الخارجي فالوجود الماخوذ في قولنا يجب تقدم
الجزء على الكل هو الوجود الذي هو بحسبه جزء للكل
ولا يجب في المعد للشيء بحسب وجود ذلك الشيء في الخارج
تقدمه عليه بحسب الخارج ولا في معد وجود شيء في الذهن

ان

ان يكون متقدما على ذلك الشيء بحسب الذهن و
هذا المعنى التي قوله خاصة مساوية للجزء لا يقال اللوازمات
بالنسبة الى لوازمها بحسب الماهية كذلك لانا نقول
لوازم الماهية لا ينفك عن الماهية بمعنى ان الماهية حيث
وجدت كانت متصفة لا بمعنى انها حيث وجدت الماهية
وجد اللازم فالاربعة على تقدير وجودها في الخارج متصفة
في الخارج بالزوجية ولا يلزم وجود الزوجية في الخارج
فان قلت فعلى هذا الوجه ينتقض طرده في النسبة
فان النسبة اذا كانت موجودة في الخارج كان طرفاها
موجودين فيه واذا كانت موجودة في الذهن كان
طرفاها ايضا موجودين فيه قلت الخاصة المذكورة
هو وجوب التقدم بحسب الوجودين على الوجه المذكور
بالنظر الى الجزء من حيث هو جزء ولا يوجد وجوب التقدم
بحسب الوجودين بهذا المعنى في قسم آخر من الاقسام
الكلية للعلة كالشرط والفاعل والمعد وغيرها من الاقسام
الكلية وتحققه في افراد قسم من الاقسام لا يقدح في ذلك
نظير ذلك ان يقال الانعكاس الى الكلية مخصوص بالسالبة
الكلية ولا يقدح في ذلك صدق الكلية في عكس بعض الموجبات
الكلية كقولك كل انسان ناطق ولا يخفى عليك ان طرده في

النسبة ليس قسما من اقسام الكلية للعلية بل هو فرد من احد
تلك الاقسام وهو الشرط فتامل [قوله] بل يجب تصور
الماهية ينبغي اسقاطه فانه ما لم يتصور الذاتي بخصوصه
لم يتصور اثباته وتصور الماهية لا تستلزم تصوره الا
في ضمن الكل اجمالا وذلك لا يكفي في الحمل اذ المخطر بالبال
ههنا هو المجموع ولا شك في امكان تعقل النوع
مع عدم اخطار الجنس بالبال قال في هذا الموضع من الشفا
فيجب ان يكون هذه المقومات معقولة مع تصور الشيء
بحيث لا يحمل وجودها له ولا يجوز سلبها عنه حتى تثبت الماهية
في الذهن مع رفعها في الذهن بالعقل وليست اعني بحصولها
في العقل خطورها بالبال بالفعل فكثير من المعقولات لا تكون
خاطرة بالبال بل اعني انها لا يمكن مع خطورها بالبال
واخطار ما هي مقومة له بالبال حتى يكون هو مخطره بالبال
وذلك مخطرا بالبال بالعقل ان سلبها عنه كانك تجد
الماهية بالعقل خالية عنها مع تصورها ثم قال بكرار
لذلك وقد جعلت لي ان اعني ان يكون اذا تصورت
الشيء بالعقل ملحوظا يكون مع ذلك تصورت افراد المقومات
له بالفعل فذلك ما لم يخطر الاجزاء بذلك بل انما اعني بهذا
انك اذا اخطرت الامرين بالبال لم يمكنك ان تسلب

الذي

الذي هو مقوم عن الذي هو مقوم له سلبا يصح معه وجود
ماهيته في الذهن من دون وجود ما يقوم منه
[قوله] فان لها صورة اجتماعية متحققة في نفس الامر كما في
البيت [قوله] المراد بنفس الامر ههنا الخارج لقوله السابق
فان هذه الوحدة في الكل ايضا متحققة في نفس الامر
مثل الاجتماع والتعاون ونحوهما ثم وجود الصورة الاجتماعية
في البيت مبني على ان هيئة الوضع المخصوص هو موجود
في الخارج [قوله] قلنا لا استحالة في ان يتركب جوهر
من جزئين [قوله] فان قلت كيف يوافق ذلك
ما اشتهر بين الحكماء من ان جزء الجوهر جوهر حتى انهم
استدلوا بكون الشيء جزء الجوهر على جوهرية ذلك
الشيء وايضا الشيخ صرح في الهيات الشفاء على ان
الجسم يحمل على مجموع الهيولى والصورة
والاعراض ثم اورد على نفسه انكم قد جعلتم طبيعة الجنس
ليست غير طبيعة الشخص وقد اجمع الحكماء على ان للشخص
اعراضا وخواص خارجة عن طبيعة الجنس واجاب عنه
بان معنى كلامهم ان طبيعة الجنس المقولة على الشخص لا
يحتاج في ان يكون لها طبيعة الجنس من حيث العموم الى
تلك الاعراض بالفعل لا ان طبيعة الجنس لا يقال على الجملة

فانه لو كان لا ينال على الجسم لم يكن محمولا على الشخص
لكنه لو لم يكن بهذه الاعراض والخواص لكان يكون
ايضا بهذه الطبيعة فهذه الاعراض خارجة عن ان يحتاج
اليها الجسم مثلا في ان يكون جسما الا ان يكون مخصصا
وليس في ذلك انه اذا كانت بهذه فليس يقال عليها
الجسم تم كلامه مع انه صرح في مواضع بان جزء
الجوهر جوهر قلت الذي تحصل من كلامه ان العرض
لا يكون جزء الحقيقة النوعية الجوهرية بمعنى ان انضمام
العرض الى الموضوع لا يحصل نوعا واحدا حقيقيا و
ذلك لا ينافي دخوله في الشخص او الصنف كما صرح
به ههنا واشار الى تحقيق ذلك في المنطق حيث قال ان
ليس كل معنى اقترن بمعنى وجب ان يجعل له ذاتا احدية يصلح
ان يحمل مستحصله نوعه في جنس مفرد والا لكان الانسان
مع البياض بل الملاحة ذاتا متحدة وهي كلية فيكون نوعا
فيصير الانسان جنسا قال واذا شئت ان تعلم
ان كون الشيء ذا بياض ليس يؤدي الى اتحاد فانظر هل
كونه ذا بياض يجعل الشيء محصلا موجودا بالفعل جعل
فصل اللون للون وجعل فصل الحيوان للحيوان فتحد
الشيء انما يحصل شيئا بان يصير جسما او شيئا آخر

لمرة او لمرضه انه ذو بياض انتهى كلامه وبهذا التفصيل
يندفع التدافع بين كلاميه [قوله] والثاني ان التقدم
بحسب الوجود والعدم بالطبع [اقول] فيه نظر لانه يحقق
لغيرها ان كلا من الاعدام علة تامة فلا يكون مع وجوده علة
تامة والجواب ان حاصل كلامه بعد حذف الزوائد ان
كلا منهما مع هذا الشرط علة تامة فيصير مآل الفرق ان كلا
من الاعدام بشرط سبقه على سائر اعدام الاجزاء
علة تامة في مرتبة بدون مداخلة سائر الاعدام وليس
حال وجود الاجزاء كذلك اي ليس وجود جزء بشرط ما
بدون مداخلة سائر الاجزاء علة تامة في مرتبة من المراتب
والحاصل ان المعلول قد يستغني في عدمه عن عدم جزء ما
من الاجزاء ولا يستغني في وجوده عن وجود شيء من الاجزاء
فقد ساق الكلام اولا على المسامحة والاجمال ليورد
عليه السؤال ثم يفصل المقصود في الجواب ثم انا قد
اشرنا فيما مر الى ما هو الحق في هذا المقام فليكن على ذكر منك
[قوله] ومن الثاني اعني تقدمه بحسب الوجود الخارجي
[اقول] فيه بحث لان العدم الخارجي اللازم للجزء على
حقيقته انما بمعنى انه لو كان له وجود خارجي متغاير
لكان متقدما فاذا لم يكن له وجود خارجي متغاير

كما في اللون لم يكن متقدما فيلزم ان لا يحصل الاستغناء
عن الوسط في الثبوت والجواب ان التقدم المعتبر
بالحيثية المذكورة سبب لذلك الاستغناء ولكن
لم يحصل السعد من الفعل وحينئذ ينبغي النظر في ان الاستغناء
يستند الى تلك الحيثية وتدبر فيه فعنه ما فيه
قوله وحدة حقيقية مختصة باللوازم فان قلت القسم الاول منتقض بالعسكر
فان العسكر والعشرة يختصان بلوازم وآثار لا توجد لاجزائهما
قلت المراد باللوازم والآثار لوازم وآثار لا يكون عين مجموع
آثار الاجزاء المادية ولوازمها بل لوازم الوحدة
الحاصلة بالتركيب كالشعرية للارادة وليس في العسكر
والعشرة الا اجتماع لوازم الآحاد بخلاف المعاجين مثلا
فان لها خواص ليست عين مجموع خواص الاجزاء [illegible]
مثلا ولعل هذا معيار الوحدة الحقيقية قوله
حتى التصديق بخفاء اطرافه قوله لا طائل تحته اذ لا ان
هذا التمثيل لا يزيل خفاء تصورات اطراف ذلك التصديق
بل انما يزيل الخفاء عن نفس الحكم فان تذكر الجزئيات التي
صارت في مبدا الفطرة معدة لفيضان حكم كلي يعد النفس
لتذكر ذلك الحكم بل ربما صارت تلك الجزئيات
معدة لفيضان الحكم الكلي في الحال قوله فان العقول يحتاج

الى تلك المواد من غير عكس قوله فيه نظر لان الحال
المحتاج الى المحل من غير عكس عرض عندهم فالصواب ان
يقال ان المواد يحتاج الى تلك الصور في تحصلها النوعي
المعدني والنباتي مثلا كما علم من كلام القوم وقد
سبق مع ما فيه ومع لا يلزم كونها اعراضا ويمكن
شأن الاحتياج من جانب الهيئة الاجتماعية التي هي عرض
قوله وقد تحيرت افهام العقلاء في كيفية تركب الماهية
من الاجزاء المحمولة قوله انت خبير بان ما هو جزء حقيقة
ليس بمحمول وما هو محمول ليس بجزء حقيقة فاطلاق المحمولة
على الاجزاء مسامحة نظرا الى اتحاد الجزء والمحمول بالذات
وان اختلفا بنحو التعقل والاعتبار وعند هذا لا اشكال
في التركيب العقلي كما سبق مفصلا فان قلت ما الذي يختاره
من الاحتمالات الاربع قلت الاجزاء الحقيقية اعني المادة
والصورة موجودتان بوجودين متغايرين ولا يحملان على
المركب والجنس والفصل موجودان بوجود واحد هو وجود
الكل ويحملان عليه فان قلت يلزم من وجود الجنس والفصل
بوجود واحد المحذور اللازم من الاحتمال الاول وهو
وجود الكل بدون الجزء وقيام الواحد بامور متعددة قلت
طبيعة الجنس الماخوذ بشرط الفصل على ما سبق تحققه لا

يغاير الفصل لا في الذهن ولا في الخارج فان الحيوان الذي هو شيء مثلا اذا انضم اليه الناطق فانما ينضم اليه من حيث انه بعينه ويحصل لا من حيث انه امر آخر يحصل لهما ثالث ومن ثمه قال في الشفاء ولو كان الجسمية التي بمعنى الجنس موجودة ومحصلة قبل وجود النوعية لكان سببا لوجود النوعية مثل الجسم الذي بمعنى المادة وان كانت قبلية لا بالزمان بل وجود تلك الجسمية هي هذا النوع هو وجود ذلك النوع لا غير وفي العقل ايضا الحكم كذلك فان العقل لا يمكنه ان يضع في شيء من الاشياء الجسمية التي هي طبيعة الجنس وجود المحصل هو اولا ويضم اليه الآخر حتى يحدث الحيوان النوع في العقل فانه لو فعل ذلك كان ذلك المعنى الذي للجنس في العقل غير محمول على طبيعة النوع بل كان جزءا منه في العقل ايضا بل انما يحدث للشيء الذي هو النوع طبيعة الجنسية في الوجود والعقل معا اذا حدث النوع بتمامه ولا يكون الفصل خارجا عن معنى ذلك الجنس مضافا اليه بل متضمنا فيه وجزءا منه من الجهة التي اومأنا اليه انتهى فالوجود انما عرضهما من حيث الوحدة لا من حيث هما اثنان ونظير ذلك لو حدة الصورتين الجسمية الواحدة تعرض الهيولى التي هي معروض الانفعال

اعني الصورتين لا من حيث انها متكثرة بل الوحدة والكثرة انما تحصلان بسبب وحدة الوجود وكثرته كما في الهيولى بسبب وحدة الصور وكثرتها فتامل وذلك لان هذه الاجزاء لما ان يكون صور اوله في هذا التحرير نظر لانه ان كان المراد بقوله اما ان يكون صور الامور متعددة ان يكون صورا علمية لمفهومات متعددة فلا يحتمل القسم الثاني لان الاجزاء لما كانت متغايرة في المفهوم فيكون باعتبار وجودها في الذهن صور المفهومات متعددة ضرورة وان كان المراد ان يكون صادقة على امور متعددة فالقسم الاول غير محتمل لان تلك الاجزاء صادقة على امر واحد هو الماهية لا محالة اذ الكلام في تلك الاجزاء فيكون من القسم الثاني البتة وايضا لا يكون القسم الاول الخارج من التقسيم بعينه الاحتمال الاول لان المعتبر في القسم الاول ان يكون الامور المتعددة التي يصدق عليها تلك الاجزاء متحدة في الوجود وليس ذلك هو الاحتمال الاول بل هو ان يتحد تلك الاجزاء في الوجود مع اختلافها بالماهية وان كان المراد اعم من المعنيين فلا يسال من القسم الاول والثاني اذ يجوز ان يكون

صور الامور متعددة بالمعنى الاول وصور الامر واحد
بالمعنى الثاني فيكون متخالفة في المفهوم متحدة
فيما صدقت عليه ويمكن ان يقال بعد اختيار المعنى
الثالث الاعم ان المعتبر في القسم الثاني ان لا
يكون صور الامور متعددة بل الامر واحدا ليتحقق
التقابل لكن يبقى ان القسم الثاني حينئذ محتمل ثم ان
ثم ان سيد المحققين رحمه الله حصر الاحتمالات في الثلث
ما خلا الثالث في كلام الشارح ولم يقسم الاحتمال
الثاني الى قسمين وذكر اولا ما هو الثالث في كلام
الشارح واورد عليه الرد المذكور ولم يدخل في
الاحتمالات لانه عنده اما راجع الى الاحتمال الثاني
او خارج عن المبحث اعني الاجزاء كما يظهر من الرد
قوله اقول وتستفاد منه آه الاول المحصول ان معنى
المشتق لا يشتمل على النسبة بالحقيقة فان معنى الابيض
والاسود ونظايرهما ما يعبر عنه بالفارسية سفيد وسياه
وامثالهما ولا يدخل في مفهومه الموصوف لا عاما و
لا خاصا ولو دخل في مفهوم الابيض مثلا
الشيء كان معنى قولك الثوب الابيض الثوب
الشيء الابيض ولو دخل فيه الثوب بخصوصه كان معناه

الثوب

الثوب الثوب الابيض وكلاهما معلوم الانتفاء بل معنى
المشتق هو المعنى الناعت وحده ثم العقل يحكم ابتداء
او بالبرهان بان بعضا من تلك المعاني لا يوجد
الا بان يكون تابعا لحقيقة اخرى مقارنا لها شايعا
فيها لا لجزء منها وتسميه بالعرض وبعضها ليس كذلك
ولولا تلك الخصوصية لم يلزم ان يكون هناك شيء
هو ابيض او اسود وهذا كما ان العقل لا يحكم بالنظر الاول
على ان الخشب مثلا مركب ثم اذا لاحظ البرهان الدال
على ثبوت الهيولى حكم بان هناك شيئا صار خشبا
بالعرض ومن هنا يظهر ان الاعراض حتى المشتقات
وما في حكمها كما سبق التلويح اليه ولذلك امكن النزاع
بعد تصور بعضها بالكنه في عرضيته كما وقع في الالوان
فان كنهها عندهم بديهي ومع ذلك نازع بعض
الحكماء في عرضيته ولو كان حقيقتها مبادي الاشتقاق
لم يتصور النزاع فان عاقلا لا يشك في ان الالوان
بالمعنى الذي اخذوه ليس جوهرا قائما بذاته فان
قلت هذا يخالف ما اطبق عليه كلمة الجمهور حتى الشيخ الرئيس
في الشفاء قلت وقد يسلك هنا انه وان كان
خلاف ظاهر اقاويل الشيخ والمتاخرين لكنه مما افصح عنه

المعلمان والفطرة السليمة تساعد عليه ولنا من كون
بما بين في الشفاء بل انسب لذلك ايوام لعروكل
ميسر لما خلق له قوله وهذا هو القول بان الاجزاء
المحمولة عين المركب في الخارج اه اقول لا يخفى ان اصحاب
هذا القول ينفون وجود الكلي الطبيعي فتلك الاجزاء
غير موجودة في الخارج عندهم فلا تكون عين المركب في
الخارج ومتحدا معه في الجعل الا بتاويل وهو ان وجود
الشخص ينسب اليها بالعرض فهناك وجود واحد هو للشخص
بالذات ولها بالعرض وح يكون صحة الحمل باعتبار هذا
الاتحاد قوله ولا اشكال فيه الا ما سلف بل فيه اشياء
اخر مثل ان يكون الحكم بالتحاد مجازيا من قبيل الحكم بالاتحاد
الموجود بالمعدوم في الوجود لعلاقة بينهما وان يكون
تلك الاجزاء خارجة عن قوام الامر الخارجي منتزعة كما
صرح به فيكون تسميته بالجزء مجرد اصطلاح وان يكون
الفعل لا سال اما هو معروض الوجود الخارجي حقيقة بل الامور
المنتزعة منه فيكون وجود الامر الخارجي في العقل مجازا
عن وجود ما انتزع منه وان يكون تلك الذات
البسيطة الشخصية مسلوبة عنها هذه الاجزاء من حيث
هي كما في العوارض وقد تقدم تفصيل بعض ما فيه قوله

والالزم ادراج المساواة في المباينة يمكن ان يجاب
المتداخلة بان لما ل اعتبار العموم والخصوص وجودا
مع قسم من اعتبار بما صدق ما وهو التساوي منشا التداخل
والقسم الاخر من اعتبار ما صدق منشاء التباين لكن
لما كان الظاهر ان اعتبارهما وجودا منشاء التداخل
واعتبارهما صدقا منشاء التباين لم تلتفت الشارح اليه
قوله وقد يوجب سواد آه اقول علمت ان الفصل عبارة عن
المحصل صورة وسيشير اليه المص فقد سلك هنا طريق
الاكتفاء قوله مع ان الانسب كان تعدهما اه لان
التداخل وجودي والتباين فعدمي قوله بمعنى منع الخلو
قيد بذلك اذ مفاد هذه العبارة منع الخلو فقط
وان كان في الواقع فيهما منع الجمع ايضا كما يشعر به الدليل
المذكور قوله وايضا لو تم هذا الدليل لدل على امتناع
تركب الماهية من الاجزاء المحمولة مطلقا ان قيل الدليل
مبني على ما تقرر من كون الجوهر جنسا للماهية فلا يلزم
عند المستدل تركب الجوهر المخصوص من الجوهر المطلق
وكذلك الحيوان في الانسان قلنا يجري مثله لان
الانسان نوع للماهية فما هو جوابه ههنا فهو جوابنا ثمه
قوله او قلنا انه لا امتياز لشيء منهما اصلا ثم انتفيه

والالزم

لان ذاتها لا يوجد اذا تساويا في غيرها وان كان
كل من الجزئين اعما كذلك فكيف يقال انها لا امتياز بينهما
قوله وانما تساويا فلان تلك الماهية المركبة اقول
هذا الدليل على تقدير تمامه انما يدل على تركبها
ح من جزئين لا من جنس وفصل بل على انحصار اجزاء الماهية
في الجنس اذ قد اعتبر في الفصل ان لا يكون تمام المشترك
والدليل منساق الى كون كل منهما تمام المشترك فلا يكون
فصلا فلا يحصل التقريب قوله والجواب انا لا نعلم ان
الجزء الاعم عينه الماهية هذا المنع لا يقدح في اصل
الدعوى وهي ان ما لا جنس له لا فصل له لان الماهية
ح لا يكون لها فصل وان اخبر المقدمة الماخوذة في الدليل
وهي ان الماهية اذا تركبت من جزئين مجهولين فلا بد
ان يكون مركبة من جنس وفصل والذي يضر المعلل هو
القدح في جنسية احدهما لا في فصلية قوله مدد
كيف وهو صادق على ذلك الجزء ايضا وان كان حدهما
عرضيا لقايل ان يقول المعتبر في الفصل ان يميز
الماهية عن غيرها بدخوله في قوامها لا في امر خارج عنها
فيكون تلك الماهية اذا اعتبرت في ذاتها مشتملة عليه
دون غيرها من الماهيات وهذا القدر يكفي في تحصيل المميز

وان فرض وجود الفصل في غيرها بطريق العروض فان ذلك
لا يقدح في تحصلها وامتيازها عن غيرها بسبب الفصل
الا يرى ان عروض نفس الماهية لغيرها لا يقدح في امتيازها
عن غيرها بحسب الفصل ولا يلزم من ذلك اعتبار الذاتية
جزء اللفصل قوله وايضا مشاركة الماهية احد جزئيها
لها كيف ولو اوجب ذلك كونه جنسا لانحصر جزء الماهية
في الجنس فان الناطق مثلا تمام المشترك بين بعضه وبين
الانسان وعليه القياس قوله فاما ان يكون بينهما
عموم من وجه او عموم مطلق هذا ابيان للمحال الاول
على المدعى كما سبق الى بعض الاوهام قوله اقول الامر
المذكور باق بحاله ليس كذلك فان حاصل هذا التقرير
ان الجنس لو حصل بالفصل وحده اي ارتفع ابهامه لزم
تحقق النوع بدون الجنس الآخر لان الجنس اذا ارتفع
ابهامه صار هو مع محصله اي رافع ابهامه نوعا من دون
مداخلة امر خارج عنهما وظاهر سياقه دعوى بداهة
هذا الحكم فالتردد في تعيين المحصل الذي يرفع الابهام لو
تحقق او تحقق النوع لا يجري على هذا التقدير اصلا لان تعين
منه ان المقصود دفع الابهام او على ان ارتفاع الابهام
بدون الجنس يستلزم تحقق النوع بدونه بناء على انه لا دخل

لما هو خارج عن المحصل والمحصل في النوع قطعا ومن المراد
التعرض لهذا التقرير فليس في طريقته الا منع بداهة
الملازمة التي ادعيت فيه بين رفع الابهام بالفصل وجود
وتحقق النوع بالجنس معه من غير مداخلة غيرهما ان قبلت
المنع واما الاعتراض الاخر فهو في قوة ما اورده الفاضل
نفسه على هذا التقرير بل داخل في كلامه حيث صرح بان هذا
التقرير انما يتم في المتساويين اذ هذا الشعر بانه لا يتم
في غيرهما سواء كانا اعم او اخص مطلقا او من وجه
وقوله اما اذا كان احدهما اشد ابهاما يشمل هذه
الصورة ايضا اذ فيها كل واحد منهما اشد ابهاما من
جهة عمومه وقد اكد هذا الاشعار بقوله كان يكون
احدهما اعم مطلقا ولم يقل بان يكون واما المقدمة
الاولى فيبتني على ما قرره من انه لا دخل لما هو خارج عن المحصل
والمحصل في النوع فالمنع لو توجه انما يتوجه على المقدمة
المبتني عليها لا الى ما ذكره فتبين ان كلام هذا الفاضل
ليس في مرتبة اصل الدليل كما زعم الشارح
فانها على هذا التقدير اي على كونهما جنسين بان لا يكون
بين الانسان والملك مشترك ذاتي سوى الناطق والجوهر
يكونان جنسين له لا فصل لتساويهما فان هذا التقدير اشارة

الى كون الجنسين في مرتبة مثل الحيوان والناطق على تقدير
اشتراكه لا الى مجرد ما سبق من اشتراك الناطق
بين الانسان والملك فافهم ويرد عليهما انه لا يلزم
من كون جزء الماهية اعم اذا كان عمومه
بعروضه لنوع اخر وكان غير داخل الا في قوام تلك الماهية
كان مساويا للجزء الاخر من حيث الصدق الذاتي
وان لم يكن مساويا له في مطلق الصدق ولعل مرادهم
باعم الذاتيات الاعم من حيث الصدق الذاتي او العموم
بطريق العروض لا يحوج الى مميز ذاتي الا يرى ان عروض
العارض نفسه لغيره لا يحوجه الى المميز فضلا عن عروض
جزئه فما ذكره داخل في المعنى المراد من المتساويين
ههنا فيندفع الايراد فتامل ولا يخلو الربط
بين المثال والممثل لان الممثل هو ان كل من الجنس والفصل
عقليا وطبعيا ومنطقيا وهذا المثال الكلي العقلي
والطبيعي والمنطقي فلا يكون الفصل محصلا
ان اريد بالتحصيل رفع الابهام فالملازمة ممنوعة لجواز افتقار
الفصل في نفسه الى الجنس والجنس في ارتفاع ابهامه الى
الفصل ولا دور فيه وكذا ان اريد به تحصيله نوعا لجواز
ان تفتقر تحصيل النوع الى الجنس والفصل ثم تفتقر الفصل

الى الجنس كما ان الجسم يحتاج الى الهيولى والصورة
ثم تفتقر احدهما الى الاخرى بل نقول لو كان
الجنس او شي من اجزائه فيه نظر لانه اذا لم يكن
المجموع تمام المشترك وكان مختصا بالماهية كان
فصلا لا محالة اذ لا معنى للفصل الا ذلك فيكون كذلك
والفصل لزم اعتبار جزء واحد في الماهية
مرتين وانه باطل قطعا لا بد لابطاله من بيان فان
دعوى الضرورة ممنوع ولا شي من الجنس واجزائه
بداخل في الفصل على ما تبين ثم تبين كما مر نكتة لما تبين
ان المركب العقلي بالحقيقة انما يكون فيما له مادة وصورة
وان الجنس هو المادة المأخوذة لا بشرط والفصل
هو الصورة كذلك سهل كثير من المطالب المذكورة
في هذا الباب مثل امتناع الجنس في مرتبة وفصلين
في مرتبة وعدم تعدد الفصل القريب كامتناع هيوليين
وصورتين في مرتبة ومثل امتناع تركب الماهية من اجزاء
غير متناهية الى غير ذلك قال في الهيات الشفاء
واما العلة الصورية فمنهم تناهيها مما قيل في المنطق و
مما علم من تناهي الاجزاء الموجودة للشي بالفعل على
ترتيب طبيعي وان الصورة التامة للشي واحدة وان

الكثر تقع على نحو الخصوص والعموم وان العموم والخصوص
يقتضي الترتيب الطبيعي وما له ترتيب طبيعي فقد علم تناهيه
وفيه نظر لما سبق من ان الحكم العقلي قد تم
الكلام عليه ولو سلم فذلك الشي لا يحتمل ان
الشخص قد يتغير في كمه وكيفه واينه وكذا في ساير اعراضه
مع بقاء تشخصه فلا يكون الاعراض مشخصة بالحقيقة بل
المشخص بالحقيقة نحو وجوده الخاص قال الشيخ ابو نصر
في التعليقات هوية الشي وعينه ووحدته وتشخصه
وخصوصيته ووجوده المنفرد له كله واحد نعم هذه
الاعراض مشخصة عندنا بمنزلة العلامات التي يعرف بها
الشخص فلذلك قد تشتبه علينا الشخص عند تبدل الاعراض
او تشابهها ولو سلم فلا نم ان كل المشخصات
لم يمتنع تشابه الامثال لان تشابهها في كونها وجودية
او عدمية بمعنى كونها عدم شي بين لا يقبل المنع والكلام
بعد تسليم ان العدمي يلزم ان يكون عدما للامر فافهم
وكل موجود سواء كان في الذهن او في الخارج
لا بد له من تشخص لا يقتضي الكليات الموجودة في
فان لها تشخصات من حيث انها صور شخصية في نفس
شخصية وان كانت كلية من حيثية الغير

الكثر

لان الحال في الشخص لافتقاره اليه يكون متأخرا عنه
لا يتم هذا اي الحال الجوهري فانه متقدم على المحل
عندهم بحسب الوجود قوله اذ لو كان نوع كل
فيه نظر لجواز ان يتعدد افراد ما يحل فيها بتعدد
المواد المنحصر نوع كل منها في شخصه فيستند تعدد
كل ما يحل فيها الى تعدد المادة وتعددها الى امتيازاتها
ولا محذور فيها والاولى ان يقال نوع كل مادة متحصل
منحصرا في شخصها خلاف مذهبهم او عندهم ان الاجسام
العنصرية مشاركة في الهيولى قوله بعلل باعراض
يلحقها مما ينافي ما ذكروا في اصل الدليل من انه
لا يمكن اسناد التشخص الى ما يحل في الشخص كما لا يخفى و
كيف يقال علة الشخص لا يجوز ان يكون امرا حالا في
الشخص ولا مباينا فعلية المادة المتشخصة بما يحل فيه
وهل هذا الا صريح التناقض ثم اقول الاولى
ان يقال المادة لا يتكثر بذاتها بل انما يتكثر بعوارضها
ويتكثر تلك العوارض مستندة الى الاستعدادات
المتعاقبة فالمادة مع كل عرض من تلك الاعراض التامة
بها متشخص لفرد من الافراد ويتشخص تلك الافراد بالعوارض
الحالة في المادة لا الحالة في اشخاصها ولعل تلك

الاعراض مشخصة للمادة فيندفع الدافع المذكور
لا يرد ما اورده صاحب المواقف اصلا وانت تعلم انه
لا يصلح توجيه كلام المتن بذلك لتصريحه بكون المشخص المادة
بالاعراض الحالة الا ان يتكلف بان المراد انها لوازم
تشخصاتها الحقيقية فهي مشخصها عندنا ولا يخفى عدم ملائمته
لان المبحث هو المشخص الحقيقي فتامل قوله ولا يرد عليه
الا الاعتراضات الواردة هناك اي في المبحث المذكور
وهو عطف على جملة قوله فلو تم هذا لتم ذاك لا على
الجزء لفساد المعنى وفي بعض النسخ ولا يرد عليه الا الاعتراض
الواردة هناك والمآل واحد وهو انه لا يرد هناك
اعتراض غير ما ذكر في ذلك المبحث قوله ولا يمكنهم
تعميم المادة الخ يمكن ان يقال انهم اثبتوا بعلمي عمومها
جوهر بسيط ليس متقوما بما يحل فيه ولا متقوما بمحله وسموه
عقلا فهذا الجوهر لا يمكن تعدد اشخاصه لبراءته عن المادة
فيصح التعريض نعم يبقى الكلام في اثبات ذلك الجوهر
وهو شايع ولم يدعوا امتناع جوهر غير جسماني مولف
من جوهرين يحل احدهما في الاخر ولا يمكنهم ذلك ولو جلد
فلا مانع من ان يدخل الحال في الصورة والمحل في المادة
وان لم يدخل المركب في الجسم فبقي الكلام في حصر المركب

في الجسم فتامل قوله فلم لا يجوز ان يكون تقييد
الكلي بالكلي لا يخفى انه خلاف الحكم به البديهة على انا
نقول كل كلي فانه يمكن فرض صدقه على كل ما عداه فيمكن
فرض صدق كل من الكليين على افراد الاخر وذلك يتضمن
فرض اشتراك المجموع مثلا لو اختص الطاير الولود
بشخص فنقول يمكن فرض صدق الطاير على جميع الولود
وهذا الفرض يتضمن فرض صدق الطاير الولود
على تلك الافراد وكذا يمكن فرض صدق الولود
على جميع افراد الطاير لا لعال فرض صدقه على ذوات
الافراد الاخر ممكن لا فرض صدقه عليها مع وصفه
مثلا في المثال المذكور يجوز فرض صدق الطاير على ذوات
افراد الولود لا عليها بشرط كونها ولودا فلا يتضمن
فرض اشتراك مجموع الطاير والولود بها لانا
نقول ما يمكن فرضه على صدق كثيرين يمكن فرض
صدقه على كل شي باي اعتبار اخذ الا ترى ان
قوله ليس … بل ليس من الافراد المفروضة
فتامل قوله فان قيل فعلى ما ذكرتم اي من ان
تقييد الكلي بالكلي لا يفيد الجزئية قوله فيلزم عدم
تعقل شخص ان تعقل اشخاصا غير متناهية في زمان

الملازمة

الملازمة ممنوعة ظاهر والاولى ان يقال لو كان كل شي
ماهية كلية فلا تحقق الجزئي اصلا لعدم الانتهاء
الى ما هو جزئي بذاته فيظهر ذلك بان يفرض سلسلة غير
متناهية من المفهومات المتصاعدة وكل واحد منها كلي
والغرض ان تقييد الكلي بالكلي لا يفيد الجزئية فيكون مجموع
تلك المفهومات من حيث المجموع كليا قوله لما عرفت من
ان تقييد الكلي بالكلي قوله فيه بحث لان اللازم من تشخص
كل منهما بذات الاخر ان يكون كل منهما علة لتشخص الاخر
ولا يلزم منه ان يكون تقييد الكلي بالكلي مفيدا للجزئية بل ان
يكون وجود كل منهما مفيدا لتشخص صاحبه ولا استحالة
فيه الا ان يثبت ان التشخص متقدم بالذات على الوجود
او هو عين الوجود كما نقل عن الفارابي حتى يلزم كون كل منهما
علة لوجود الاخر بالذات او بالواسطة لكن لم يثبت ذلك
عند الشارح ومن يحذو حذوه وايضا ما ذكره في
مثال امتياز كل من الشيئين بالاخر من الطاير الولود غير
مطابق فان احدهما لا يفيد امتياز الاخر اصلا
بل يتالف منهما امر ممتاز عن غيره والجواب ان المراد
بامتياز كل من الشيئين بالاخر ان يحصل لكل منهما باعتبار
التقييد بالاخر امتياز لم يكن حاصلا بدون ذلك

التقييد كما في المثال المذكور فان كلا منهما صار باعتبار
التقييد بالاخر اخص مما كان قبل التقييد ولا يتاتى
مثل ذلك في التشخص بان يحصل بانضمام امر من غير متشخص
تشخص كل منهما والا لزم ان يتقيد الكلي بالكلي
قوله ولا يخفى على المتامل ان عدم اعتبار المشهور
في النسب بين الكليات اعتبار صدقهما وكذبهما في الواقع
سواء اتحدا بالاعتبار او لا لكن قد يلاحظ حالهما بحسب
الاعتبار ويحصل النسبة بحسبه كما نحن فيه وله نظائر في
كلام المصنف فيما سبق قوله اعني اذا اعتبر من حيث
هو كلي طبيعي لا يقال هو من حيث هو لا واحد ولا كثير
كما انه بهذا الاعتبار لا متشخص ولا غير متشخص وهو
في الواقع غير متشخص كما انه في الواقع واحد فلا يمكن
احدهما عن الآخر لا بحسب الاعتبار ولا بحسب الواقع لانا
نقول هو من حيث هو في الواقع واحد وليس متشخصا في
الواقع بل المتشخص انما هو الانسان بشرط التشخص
لا يقال لو كان الانسان المخلوط شخصا صدق ان
الانسان من حيث هو شخص لانا نقول الاحكام العقلية
تختلف باختلاف الاعتبارات الا يرى ان الانسان
المخلوط مقيد وليس الانسان من حيث هو مقيد

دل السر في ذلك ان المطلقة والمخلوطة متغايران
بحسب الوجود العقلي باعتبار وان اتحدا فيه باعتبار آخر
فيختلفان في الاحكام التابعة لذلك الوجود بحسب ذلك
الاعتبار قوله فان الموصوف في بالكثرة فان قيل
ان اراد بقوله ان الكثير من حيث هو كثير ما لا في
التمييز بين الماهية والعوارض حيث قال الانسان
ليس من حيث هو انسان واحدا ولا كثيرا فليس الكثير
من حيث هو كثير موجودا ولا معدوما وبهذا المعنى
على قياس ما تقرر هناك بل هو بهذا الاعتبار كثير
فقط وان اراد انه في الواقع موجود فهو في الواقع
ايضا واحد اذ كل شيء فله وحدة قلنا نختار
الثاني وموضوع الوحدة غير موضوع الكثرة
بالاعتبار وان اتحدا بالذات فالكثير من حيث
هو كثير موجود في الواقع وليس واحدا في الواقع بل
هو من حيثية اخرى بعروض الوحدة والحاصل
ان موضوع الكثرة بعينه موضوع الوجود اذ لا منافاة
بين الوجود والكثرة وليس بعينه موضوع الوحدة للزوم
المنافاة بين الكثرة والوحدة وفيه نظر لان المنافاة
لا يستلزم مغايرة موضوعهما لجواز ان يتعاقبا على موضوع

واحد وما ذكروه من امتناع تعاقب الوحدة والكثرة
على موضوع واحد على تقدير تمامه لا يتم في الوحدة
بالموضوع والمحمول كما ستذكره وجوابه ان
المنافاة يستلزم مغايرة ما يتصف بهما في زمان واحد
وبذلك يتم الغرض ويمكن الجواب عن اصل السؤال
بان يقال المراد بالبعضية الوصفية الممكنة وسواء كان الكثير
بشرط الكثرة يمكن وجوده ولا يمكن اتصافه بالوحدة
المقابلة لها للمنافاة بينهما وبهذا يندفع
ما سياتي من ان الدليل لا يدل على مغايرة الوحدة المطلقة
للوجود او الكثير المقابل له لا وجود له ضرورة
ان كل موجود فله وحدة باعتبار فالكثير الذي لا
يكون واحدا اصلا لا وجود له اذ محصل الدليل
ان الوحدة ينافي الكثرة والوجود لا ينافيهما لكن يبقى
المناقشة في ظاهر العبارة فان الكثير بالمعنى المقابل
للوحدة المطلقة ليس بموجود اصلا فيجب حمله على
ان وصف الكثرة لا يابى عن اتصافه بالوجود فتامل
قوله والحكماء ما ذهبوا يعني انهم لا ينازعون في
عدم كون التفرق اعداما بالكلية وان تنازعوا في
في بقاء الجسم بكلا جزئيه والعدد الصغرى والمتصل

بين العقلاء والمميزين هو عدم انتفائه بالكلية والاتحاد
الكثيرين مع مياه الجرة اما من حيث الهوية او من حيث
المادة وان اختلفوا في تعين احد الامرين فهذا الكلام
كانه جواب سؤال تستشعر ههنا وسوانه لما ذهب الحكماء
الى ان الجسم ينعدم بالتفرق لزم ان يكون التفرق عندهم اعداما
بالكلية فدفعه بانهم يثبتون هيولى باقية في الحالين
ويجعلونها موضوع الكثرة والوحدة فلا يكون التفرق
اعداما بالكلية وانت تعلم ان الوحدة الزائلة
انما هي بالذات وحدة الصورة وقد زال وجود تلك
الصورة بزوالها على مذهب الحكماء وانما بقي المادة التي
ينسب اليها تلك الوحدة بالعرض فلو كان الوحدة
عين الوجود لم يلزم محذور ههنا على اصلهم لان ما زال
وحدته بالذات زال وجوده وانما الباقي ما هو موصوف
بتلك الوحدة بالعرض وذلك لا ينافي كون الوحدة
عين الوجود وسيجيء ما يتعلق بتحقيق ذلك قوله ولا
يمكن تعريفها الا باعتبار اللفظ قوله فيه بحث لجواز كونها
بديهية بالكنه وكسبية بوجه ما معرفا ان تعريفها حقيقيا
وايضا البديهي ما لا يحتاج الى النظر لا ما لا يمكن حصوله
بالنظر فيجوز ان يكون لحصوله طريق غير النظر [illegible]

طريق النظر فيعرفه والظاهر ان هذا الحصر اضافي
بالنسبة الى التجديد ليندفع الاول والمراد بالبداهة
ههنا حصوله في العقول من غير كسب كما يقال في الوجود
وغيره من اوائل المتصورات ليندفع الثاني فتامل
قوله وفيه نظر لانه قد ترتسم في النفس صور كثيرة
اقول قد ذكر الحكماء ان العقل الصرف هو العقل البسيط
الاجمالي الذي لا كثرة فيه وانه العقل المستفاد من
المبادي العالية وانما التفصيل للنفس من حيث انها
نفس بمعونة القوى البدنية وعلى هذا اتضح كون الوحدة
اعرف عند العقل والكثرة عند الخيال فان قلت هذا
يدل على كون الوحدة اعرف عند العقل ولا يدل على
كون الكثرة اعرف عند الخيال اذ الخيال كما يدرك الواحد
يدرك الكثير قلت الخيال لا يمكن من تخيل امر واحد
من غير اشتماله على الكثرة كيف ولا يرتسم فيه
الا الصورة المقترنة بوضع مخصوص وشكل مخصوص و
حد معين او حدود معينة والنقطة مثلا لا يمكن تخيلها
الا مع معروضها وما يحفه من اللواحق المادية
قوله وهما عرضان للموجودات في الخارج ان
اراد انهما من العوارض الخارجية فذلك غير بين وان

اراد

وجودها في العقل

اراد ان الموجودات الخارجية تتصف بهما باعتبار وجود
تلك الموجودات الخارجية في العقل فذلك لا ينافي
كونهما من المعقولات الثانية والتحقيق ان زيدا الموجود
في الخارج مثلا من حيث اذا حصل عند العقل لم
على كثيرين فان اريد بالجزئية هذه الحيثية فهي من
لواحق الوجود الخارجي ايضا وان اريد بها عدم
الانطباق عما من شانه بحسب الامر الاسم وهو
الصورة العقلية فهي من لواحق الوجود الذهني
فقط وعبارات القوم مشعرة بالمعنى الثاني وفيه
علية الوحدة والكثرة ونظائرهما قوله لان طريان
الوحدة على موضوع الكثرة هذا على تقدير تمامه
انما يتم في الوحدة الشخصية والكثرة المقابلة لها لا في
غيرهما فان الواحد بالمحمول والموضوع مثلا
قد يتكثر فيهما مع بقاء ذاته قوله بل صرحوا
بانه قد يكون واحدا بالشخص كالعدل والجور اقول
قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء واما المتضادان
فليس يجب فيهما التعاقب على موضوع واحد
او اشتراكهما في موضوع حتى يكون الموضوع
الذي هو علة الامر بالمرتبة لاستحالة امكان ان يصير

معلولا او يكون هناك موضوع مشترك وان كانت
العلية والمعلولية من المضاف قوله اقول هذا
دليل آخر برأسها • وهو مناقشة يندفع بان الدليل
المذكور انما ينفي تعاقب الوحدة والكثرة على امر
واحد بحسب نفس الامر ولا ينفي فرض تعاقبهما اصلا
قوله وكل موجود واحد بالشخص يمكن للعقل ان يفرضه
كثيرا الواحد الشخصي لا يمكن فرض الكثرة الشخصية المتقابلة
بوحدته الشخصية عليه مثلا لا يمكن فرض كون
زيد اشخاصا متعددة من الانسان والا لكان كليا
والماء الشخصي الواحد بالاتصال لا يمكن فرض زوال
وحدته الشخصية وعروض الكثرة المقابلة لها اياه
بان يفرض كون ذلك الماء اشخاصا كل منها ذلك
الماء بعينه نعم يمكن فرض زوال الوحدة الاتصالية
عنه بان يصير منفصلا بعد ما كان متصلا
فان قلت فرض كون زيد اشخاصا متعددة من الانسان
لا يستلزم كون زيد كليا وانما يلزم لو امكن فرض كثير
كل من تلك الاشخاص زيدا وهو عينه لازم من هذا
الفرض او المفروض لحوق الكثرة الشخصية لمعروض
الوحدة الشخصية حتى يكون موضوع الوحدة الشخصية

بعينه موضوع الكثرة اللاحقة واللازم منه ان يكون
زيد مجموع تلك الاشخاص الكثيرة لا كل واحد
منها وكذا في صورة اذا فرض عروض الكثرة الشخصية
لمعروض الوحدة الشخصية كان ذلك الماء مجموع
تلك المياه لا كل واحد منها قلت الوحدة الشخصية
هي عدم انقسام الشيء الى افراده دون اجزائه ومن
البين ان معروض تلك الوحدة اعني الشخص لا يمكن ان
يفرض معروضا للكثرة المقابلة لها و
الا لكان كليا والماء المنقسم الى المياه وحدته الشخصية
محفوظة في حالتي الاتصال والانفصال وانما يتبدل
حاله في انقسامه الى الاجزاء لا في الانقسام الى
الجزئيات والكثرة المقابلة للوحدة الشخصية هو الانقسام
الى الجزئيات لا الانقسام الى الاجزاء فمعروض
الوحدة الشخصية هو زيد ومعروض الكثرة المقابلة لها
هو الانسان فانه الكثير بالشخص فظهر ان معروض
الوحدة الشخصية لا يمكن فرض عروض الكثرة الشخصية اياه
قوله ثم نقول قولك ان كانت الاشياء المتعددة
باقية باعيانها اقول كلام هذا القائل مبني على مذهب
المشائين فانهم يدعون البداهة في ان المياه الحاصلة

لعد التفرق مغايرة للماء الواحد الذي كان
قبل التفريق وقوله والا لكان جميع المياه التي
في كيزان متعددة في كوز واحد عدا ما لها بالكلية
وايجاد الماء آخر من كتم العدم والضرورة تقتضي بطلانه
مدفوع عندهم بان المستحيل هو انعدام الشيء بالكلية
بحيث لا يبقى حامله ايضا لا انعدامه عن قابل والضرورة
انما تقتضي بان ذلك الماء لم ينعدم بالكلية بذلك المعنى
المذكور لا بانه باق بعينه بل عندهم الحكم بانه هو بعينه بداهة
الوهم لا بداهة العقل ودعوى البداهة من الطرفين
قائمة والايراد عليه مشتمل على ما منع اشتهاره وتداوله
بين المحصلين ليس لكثرة شان او عمدة غرض القائل
تحقيق هذا البحث على ما يؤول الى قواعدهم قوله الجواب
منع ابتنائه على اثبات الهيولى اقول قد مر ان بناء
هذا على هذا المذهب وادعاء البداهة في المقدمة
المبتنى عليها ومنع البداهة مشتهر وللناس في
اذواقهم ومشاربهم اختلاف ولا يجدي البحث اذا انتهى
الكلام من الطرفين الى دعوى البديهة ولم يتق للطرفين
متمسك في كتمان الاستدلال فلا مزية في ايراد مثل هذا
السؤال قوله لانا نقول شيء منشار اليه الاشتراك العقلي

اقول المشاؤون لما ادعوا البداهة ان الجسم الواحد
لا يصير كثيرا مع بقاء هويته اورد عليهم النقض
بالهيولى التي يثبتونها فانها باقية في حال الوحدة
والكثرة بعينها فاجيب عنه من قبلهم بان الهيولى
التي نثبتها ليست متصفة في ذاتها بالوحدة و
الكثرة حتى ينعدم بزوال احديهما فعندهم ان البرهان
دل على وجود موضوع هو لا واحد ولا كثير في ذاته
بل اتصافه بكل منهما بالعرض لكن نعلم بالبداهة ان الجسم
ليس كذلك بل هو متصف في ذاته بالوحدة فلذلك
يزول بزوال وحدته وكثرته فهذا الكلام دفع
للنقض فلا يتوجه المنع عليه هذا والتحقيق ان الشيء اذا
يكون في ذاته محتملا للوحدة والكثرة فان هويته
كل شيء لا يقبل التعدد وبان يكون هو في نفسه متعددا
وقد نقل عن الفاضل الفارابي ما يمكنك في تحقيق ذلك
مع ما سبق في تعاقب الوحدة الشخصية والكثرة النوعية
لها فالهيولى في الاحوال تستحفظ بوحدتها التي
هي هويتها وتلك الوحدة لازمة لها نعم هي حاملة لوحدة
الجسم وكثرته واتصافها بتلك الوحدة والكثرة
بالعرض وكذا بما يتبعهما من الوحدة الاتصالية والكثرة

التي يقابلها قوله انما انهما متقابلان بالذات فلانا
اذا نظرنا الى مفهومهما اقول هذا انما يدل على انتفاء الواسطة
في القصد توما تمنع اجتماعهما في موضوع واحد ولا يدل
على ان تقابلهما بالذات اذ انتفاء الواسطة في القصد
لا يستلزم انتفاء الواسطة في الثبوت فيجوز ان يكون
امتناع اجتماعهما مستندا في الواقع الى الملزومهما
من العوارض فلا يكون تقابلهما بالذات ثم ان الشارح
لم يتعرض للدليل الذي اعتمده الشيخ وغيره من المحققين
وقد ذكر الشيخ اولا انه ليس التقابل بين الوحدة والكثرة
بالتضاد ولان الوحدة تقوم الكثير ولا شي من الاضداد
يقوم ضده بل يبطله وينفيه ثم اورد على نفسه ان
الضد انما يبطل الضد بان يحل في موضوعه والوحدة
ايضا تبطل الكثرة اذا حلت في موضوعها فاجاب بان
الكثرة انما تبطل ببطلان وحداتها ولا تبطل الكثرة
لذاتها بطلانا اوليا البتة بل يعرض لوحداتها ان
تبطل اولا ثم يعرض لها ان تبطل لبطلان وحداتها فالوحدة
اذا ابطلت الكثرة فليس تبطلها بالقصد الاول بل انما
تبطل الوحدات التي للكثرة فيلزمه بطلان الكثرة فاذن
الوحدة انما تبطل اولا الوحدة على انها ليست تبطل

الوحدة كما تبطل الحرارة البرودة فان الوحدة لا تضاد
الوحدة بل على ان الوحدات يعرض لها سبب يبطل و
ذلك ببطلان سطوح فان كان لاجل هذه المعاقبة
التي على الموضوع يجب ان يكون الوحدة ضد الكثرة
فالاولى ان يكون الوحدة ضدا للوحدة على ان
الوحدة لا تبطل الوحدة الكثرة ابطال الحرارة للبرودة لان الوحدة
الطارية انما تبطل الوحدة الاولى عما ليس بعينه موضوع
الوحدة الاخرى بل الاولى ان تظن انه جزء موضوع
اقول وما قيل من ان الوحدة الطارية على موضوع
الكثرة تبطلها بالذات لان انتفاء الجزء بعينه انتفاء
الكل لانه يلزم منه انتفاء الكل مردود بان وجود
الكل والجزء متغايران ضرورة فكذا انتفاؤهما
ضرورة ان تمايز الاعدام انما هو بتمايز ملكاتها ولا
يثبت للعدم فرد سوى الحصة حتى يقال ان عدم الجزء
والكل متغايران بحسب المفهوم متحدان بحسب الصدق
عليه قال وايضا ليس موضوع الوحدة والكثرة واحدا
ومن شرط المتضادين ان يكون لهما موضوع واحد
بالعدد وليس للوحدة بعينها وكثرة بعينها موضوع
واحد بالعدد بل موضوع واحد بالنوع فكيف يكون

هو موضوع الوحدة والكثرة واحدا بالعدد وقال
فقد ظهر وبان ان التقابل بين الواحد والكثير ليس تقابل
التضاد قوله يرد على الدليل الاخير ما مر من ان
امتناع التعاقب على موضوع واحد لا يتم في مثل الوحدة
والكثرة الموضوعية والمحمولية ثم ابطل كون التقابل
بينهما تقابل العدم والملكة والسلب والايجاب بمثل ما
ذكر الشارح والعجب انه ذكر في الشرح العدم الدليل الاول
ولم يتعرض له الشارح وجزم بان التقابل بينهما تقابل التضاد
قوله لامتناع تعدم الشيء بعدمه اقول ضرورة
ان الشيء لا يكون عين اعدامه ولا عين مجموع عدمه و
شيء آخر قوله لامتناع تقوم الشيء بعدمه اقول ضرورة ان
عدم الشيء لا يكون عين فرد ذلك الشيء ولا عين فرد
منه مع شيء وبما قررنا لا يتوجه عليه ان موضوع
الوحدة والكثرة متغايران فلو تقوم احدهما بالآخر مع
كونه عدما له لم يلزم اجتماع السلب والايجاب في محل واحد
قوله وما يقال من ان الضد يقوم الضد اقول
قد عرفت انه على تقدير تمامه في نفي التضاد والتقويم بل ما نقل
انفا نعم قد ذكر الشيخ في اثناء الدليل انه لا يكفي في
المتضادين ان يكون الموضوع واحدا يتعاقبان عليه

بل يجب ان يكون مع هذا الطبايع متنافية متباعدة ليس
شان احدهما ان يتقوم بالآخر للخلاف الذاتي
بينهما وان يكون ما بينهما اوليا وارادوا بذلك
المتضادين الحقيقيين اعني ما يكون بينهما غاية البعد
والخلاف كما يشعر به العبارة ولا يخفى ان غاية البعد ما لا
تقوم احدهما بالآخر الا يرى ان البلغة ليس غاية البعد
عن السواد ولا عن البياض حتى ان في سوق كلام الشيخ
ههنا تشويشا فان بعض مقدماته انما يلايم نفي التضاد
الحقيقي لا المشهوري فلا يكفي ذلك في الغرض بل لابد
من نفي التضاد مطلقا وكذا بعض عباراته مشعر
بحصر التقابل في الاربعة التي احدها التضاد والمشروط بغاية
البعد والخلاف كما سيجيء تحقيقه ان شاء الله تعالى قوله
اذ المدبر هو النفس والملك لا غيرهما اقول لا يقال التدبير
لا يحمل على النفس والملك بما هو هو بل هو ذو ويحمل على
الشمس ايضا كذلك فلا فرق وكون اطلاق المدبر
على النفس والملك حقيقة في عرف اللغة دون اطلاقه
على الشمس الحدسي لان الحكم عرف اللغة في المطالب
العقلية غير مستقيم لانا نقول جهة الوحدة هو المدبر
وهو محمول على النفس والملك دون الشمس واعلم

انه جعل الشيخ في الشفاء الواحد بالمناسبة من اقسام
الواحد بالذات وصرح بان الواحد بالعرض هو ان يقال
في شي يعار ان شيئا اخر انه هو الآخر وانهما واحد و
ذلك بان يكون احدهما موضوعا والآخر محمولا عرضيا
كقولنا ان زيدا وابن عبد الله واحد وان زيدا
والطبيب واحد وانهما محمولان في موضوع كقولنا
ان الطبيب وابن عبد الله واحد او عرض ان كان شيئا
واحد طبيبا وابن عبد الله او موضوعان لمحمول واحد
عرضي كقولنا القطن والثلج واحد اي في البياض اذ
قد عرض ان حمل عليهما عرض واحد وجعل الواحد بالجنس و
الواحد بالنوع والواحد بالمناسبة والواحد بالعدد
اقسام الواحد بالذات وصرح بان وحدة الشيئين بالذات
ووحدة السفينة والمدينة بهما بالعرض ولا يخفى ما فيه
من خلل وكلام المص يرد على كلام الشيخ ان وحدة
الشيئين ان كان لماهيتهما او لذاتي من ذاتياتهما
فيدخل في الواحد الجنسية او النوعية او الفصلية وان
كان لامر خارج فيدخل في الواحد بالعرض على مقتضى
تعريفه للواحد بالعرض وعلى الوجهين لا يصح جعله قسما برأسه
من اقسام الواحد بالذات لا يقال لعله اراد بالواحد

بالمحمول

بالمحمول العرضي الذي هو من اقسام الواحد بالعرض ما
يكون المحمول عن النسبة كما اشار اليه في اخر الفصل حيث
قال واما الاشياء الكثيرة بالعدد فانما يقال لها من
جهة اخرى واحدة لاتفاق منها في المعنى فاما ان يكون
اتفاقها في نسبة او في محمول غير النسبة واما في
موضوع واما في محمول لانا نقول ح يكون اندراج الواحد
بالمحمول العرضي الذي هو النسبة من الواحد بالعرض
اندراجه في الواحد بالذات تحكما لا طائل تحته على انه
يصدق عليه التعريف الذي ذكره للواحد بالعرض كما لا
يخفى فليتأمل لم لم يقل المص كان هناك اسود
او ابيض فان وصف الموضوعية والمحمولية
عارضان مخصوصان من جملة العوارض فلا وجه
لتخصيصهما من بينها ولم يتعاندا اي الكون هناك
يعني ان في صورة عروض جهة الوحدة لجهة الكثرة يحقق
جميع تلك الاشياء فلا وجه للغلط او العناد ولا
يخفى وعليه لان تحققهما ليس في مادة واحدة من جهة
واحدة فيتحقق العناد اذ في كل مادة لا يتحقق الا واحد
منهما نظير ذلك قولك يتحقق في الصلوة اما الوجوب
واما التسليم فان يتحقق كل منهما لما كان في مادة

اخرى صح العناد فتامل قوله فيه نظر لان مفهوم عدم
الانقسام اذا اراد ان الوحدة الشخصية فرد من افراد ذلك
المفهوم فلا يكون هو بعينه الوحدة الشخصية ولا يخفى
ضعفه لان كون الاضافة بيانية انما يقتضي صدق
عدم الانقسام عليه لا عدم التغاير لا يقال هي فرد من
افراد عدم الانقسام فلا يصدق عليها انها تجرد عدم
الانقسام لانا نقول المراد بالتجرد ههنا هو الماهية التي
هي معروضة لعدم الانقسام وذلك لا ينافي اشتماله على المخصص
قوله وايضا قوله اما ان لا يكون آه قد عرفت اندفاعه
فان كون الاضافة بيانية لا يقتضي انتفاء العموم والخصوص
قوله من غير ان يقال وحدة النقطة او وحدة
المفارق قوله الظاهر ان مراد المص مطلق الوحدة الشخصية
فيكون مودى كلامه ان الواحد الذي لا ينقسم بوجه ما
اما ان يعتبر من حيث هو هو اي المفهوم فقط وهو الواحد
الشخصي اي طبيعته واما ان يعتبر من حيث انه امر واحد
بالعرض من نقطة او غيرها وهذا كما انقسم الكلي الطبيعي اي المنطقي
وذلك بالحقيقة تفصيل اعتبارات المفهوم وبذلك يندفع
ما اعتمده الشارح من ان مفهوم الواحد واحد بالذات
كثير من حيث الافراد فهو غير داخل في المقسم لان كونه

معروض الكثرة من حيثية لا يخرجه عن ان يكون في ذاته طبيعة
الواحد الذي ليس كثيرا كما ان عروض الكلية لمفهوم
الجزئي لا يخرجه عن ان يكون طبيعة الجزئي وكانك قد
عرفت فيما مضى جلية الحال في ذلك وامثاله فان
الواحد الذي ليس كثيرا بالصدق العرضي لكنه يصدق
عليه بالصدق الذاتي كما تقرر نظايره مرارا فان قلت
المقسم هو معروض الوحدة التي لا يكون معروض
الكثرة كما ذكره الشارح فلا يتناول مفهوم الواحد الشخصي
قلت ليس المقسم ذلك بل المقسم هو الواحد المتحقق في
تلك الصورة كما ان المقسم في الصورة الاولى
هو ما يكون معروض الوحدة معروض الكثرة هو الواحد
المتحقق في تلك الصورة فمحصل كلام المص ان
معروض الوحدة اما ان يكون معروضا للكثرة باعتبار
وح فالواحد اما ذاتي او عرضي واما ان لا يكون
معروضا للكثرة وح فالواحد اما نفس مفهوم الواحد
الشخصي الى اخر التقسيم بقي ههنا شيء وهو ان مثل هذا
الاعتبار جار في الاقسام الاخر من الوحدة مع انهم
لم يعتبروه فيها ومع ذلك لان بعض الحكماء كفيثاغورس
وشيعته ذهب الى ان الواحد بالمعنى المعتبر موجود

قائم بذاته وهو مبدأ الموجودات فيتعلق باعتباره
عرض علمي هو النظر في جواز ذلك او امتناعه ولا يتعلق
مثل هذا الغرض بمثل هذا الاعتبار في اقسام الكثرة
اذ لم يذهب وهم الى ان الواحد بالجنس او النوع
موجود بذاته قوله وفي جعل الجسم المركب من هذا
القبيل نظر يمكن ان يقال المراد من الصور الاولى
ان يجب كون معروض الوحدة معروضا للكثرة كما شهدت
الاقسام المورودة فيها فيكون الصور الثانية
ما يمكن ان لا يكون معروض الوحدة معروض الكثرة و
هو الواحد الشخصي باقسامه فيندفع النظر لان الجسم المركب
الشخصي وان كان معروضا للكثرة لكن الوحدة بهذه
العارضة له لا يجب ان يكون معروضها معروض
الكثرة بل عروض الكثرة هنا ناش من خصوصية
المعروض الذي اقتضاء الوحدة فتأمل قوله لكونها
في كل عدد اشد منها الشدة والضعف عندهم
من خواص الكيف كما ان الزيادة من خواص الكم فينبغي
ان يقال لكونها في كل عدد اقوى وازيد منها فيما
دونها قوله نقول ان الهوهو اذا اريد به اول
الهوهو هو اتحاد ما وقد اشار المص بعد تفصيل اقسام

الوحدة

الوحدة الى ان اقسام الاتحاد على نحو اقسام الوحدة
وهو معنى مفيد ومن جملة فوائده ان لا يتوهم
ان الهوهو مخصوص بالاتحاد في الوجود او غيره
من اقسام الاتحاد وان كان المتعارف تخصيص بعض
وجوه الاتحاد فلا يقال المشهور المتعارف زيد عمرو و
وقد اشار بقوله على هذا النحو الى ان اقسامه بعينها اقسامها والى عدم جريانه في الوحدة المحضة من
غير كثرة قوله بل كل مفهوم غير منه مفهوم اخر
التعرض لخصوصه هو لانه مما يتعلق به الاغراض العلمية
الكثيرة على ما مر من الفوائد قوله واعتبار الكلام
بعد ذكر الوحدة الشخصية الحمل وان كان لا يجري
في الوحدة الشخصية من غير اعتبار جهة كثرة لكنه
يجري فيها مع اعتبارها كما تقول زيد الكاتب زيد الضاحك
فيندفع ذلك قوله وانما يلزم لو لم يكونا موجودين
بوجود واحد قوله وانما يلزم لو لم يتحدا اذا لم
لم توجب الدفع الذي نورده اذ حاصله انهما يتصفان
بصفة الوحدة بعد ما كانا بصفة الكثرة بل الشيء الذي
كان كثيرا هو بعينه صار واحدا في انه لا باعتبار
امر اخر هو الوجود او غيره قوله وهذا الشخص الثاني

باحدهما عن الآخر فلا يكون نفسها للمانع ان يكون
تميز احد الامرين عن الآخر كان لازما للاثنينية التشخص لا
للذات فاذا زالت زال معها ذاته متصفة بالوحدة
كما ان امتياز كل من الوجودين بامر خاص كان لازما
لتعددهما وقد زال بزوال التعدد مع بقاء ذاتهما بصفة
الوحدة واعلم انه يمكن تلخيص الدليل بوجه يندفع عنه
الشكوك وهو ان يقال ان اتحدا مع بقاء الاثنينية
لزم اجتماع النقيضين وان ارتفع الاثنينية فاما بارتفاع
كليهما او بارتفاع احدهما وهما خلاف المفروض او
بارتفاع وصف الاثنينية وطريان الوحدة على قابلهما
فيصير الشيء الذي كان معروضا للكثرة معروضا
للوحدة وذلك مما لا ينكره بل نثبته في بعض الاشياء و
غاية ما في الباب ان جميع الحقايق لا تحتمله فيتغير الاتحاد
الذي تحتمله بل هو ان يصير الشيء غيره وذلك يستلزم اجتماع
الوحدة والكثرة لانه ان لم يرتفع الاثنينية فلا وحدة
وان ارتفعت ولا حقيقة لها الا هذه الوحدة وتلك
الوحدة عرضوا لهما بزوال هذه او تلك او كليهما
وليس في شيء من الصور الاتحاد الذي نحن بصدد ابطاله
والحاصل ان المدعى امتناع اتحاد الاثنين بان يصير

مثلا ب مع بقاء ا و ب معا كما يصير الجسم
ابيض مع بقاء الجسم والابيض لا زوال صورة
الاثنين عن شيء واحد وحدوث صورة الوحدة
فيه واذا فرض بقاؤهما بصفة الوحدة بعد ما كانا
اثنين كان الباقي هو الامر الموضوع للوحدة والكثرة
معا لا كل واحد من الوحدتين المتقومتين للكثرة وذلك
ظاهر بل هذه الدعوى بديهية يكفي فيها تحرير [illegible]
اطرافها التقوم بالوحدات راجح وباعتبار انها
لازم على كل حال تميمه فلا يمكن توهم انفكاكه بخلاف
الاعداد فانها يمكن توهم انفكاكها فلا يكون ذاتيا
وح يرجع الى الوجه الثاني وان لم يتم بذلك وقرر
على ان اللزوم على كل حال يرجح الوحدات في كونها
جزءا بمعنى انها اولى بالجزئية وان جزئية غيرها مرجوح
لم يتم لان رجحان صدق المفهوم على بعض الافراد
لا ينفي صدقه على غيره كما في صور التشكيك واعلم
ان هذا الحكم مع القول باشتمال العدد على الجزء الصوري
ظاهر لا سترة فيه واما مع نفي الجزء الصوري عنها
فلا اذ العدد ح محض الوحدات بلا انضمام امر فدخول
الوحدات في العدد بعينه دخول الاعداد

وهكذا كل نوع اذا زيد عليه واحد يحصل نوع آخر
بهذا لا يلايم ما سبق انفا من عدم تركب العدد مما دونه
من الاعداد آه وعبارة المص لا يابى عن الحمل على الزيادة
على الوحدات بل ظاهرة فيه لانه جعل المزيد عليه اولا
الوحدة فالظاهر ان زايد واحد واحد يكون على
الوحدات السابقة والمص تسامح اعتمادا على ظهوره
او ما للاختصار وينبغي للشارح ان يقول وحدات
كل نوع اذا زيد عليه واحدة آه قوله اقول ان الاضافتين
الاولى والثانية لا يخفى ان اضافتهما اليه بانها لا
تعم من ان يكون بطريق العروض او غيره فهي تتحقق
له لا في العبارة فقط قوله لان الاجتماع لا يكون الا
في زمان واحد اقول لا يظهر ان اطلاق الاجتماع
على المقارنة في الرتبة مطلقا او وصف آخر مشترك
كاجتماع زيد وعمرو في الانسانية مجاز بحسب الاصطلاح
قوله واما اولا فلانه يجوز ان يكون احد العدمين
مضافا الى الآخر اقول لو ارادوا ان يكون احدهما وجوديا
والآخر عدميا كون ذلك الآخر عدما له فان العدم المضاف
اليه بالنسبة الى العدم المضاف وجودي او هو مثله
الوجودي من حيث ان المضاف سلبه اندفع ذلك

وهذه العناية يجري في اصل التقسيم وان لم يلايم ما
ذكره الشارح الاصفهاني قوله وعلى تقدير عدم
الاضافة يجوز يمكن ان يقال التقابل بين مثل هذه
الصورة ليس بالذات بل بالعرض والمنحصر في الاربعة
هو التقابل بالذات اذ المراد بامتناع الاجتماع الماخوذ
في مثل هذه الصورة لذاتيهما بل لاستلزامها المتقابلين
بالذات قوله كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير
قوله لا معنى للقيام بالنفس الا سلب القيام بالغير ضرورة
اذ ليس للشيء قيام حقيقي بذاته فيكون احدهما الى الآخر
بحسب المعنى وان لم يظهر في اللفظ قوله وعلى هذا الاصح
قول المص قوله الذي يلخص من كلام الشيخ ان
الضد الذي يستعمل في قاطيغورياس الشفا غير الضد الذي
يستعمل في ساير المواضع من العلوم قال في منطق
الشفا فليعلم الان على الوجه الذي ينبغي ان نفهم
عليه بالاصطلاح الذي في قاطيغورياس وهو غير
المصطلح عليه في العلوم ومن تجشم ان يجمع بين الامرين
فقد عنى نفسه ثم قسم على اصطلاح قاطيغورياس
هكذا المتقابلان اما ان يكون ماهيتهما معقولة بالقياس
الى الغير فهما المتضايفان والا فاما ان يكون الموضوع

صالحی للانتقال من احد الطرفین بعینه الی الاخر من غیر
عکس واما ان لا یکون کذلک بل یکون صالحا
للانتقال من کل واحد منهما الی الاخر او لا عن
احدهما الی الاخر لان الواحد لازم ففیه القسم الاول
تقابل العدم والقنیة مثل البصر والاعمی ولیس المراد
بالبصر ههنا الابصار بالفعل ولا امکان الابصار
مطلقا بل القوة المبصرة التی هی المبداء القریب للابصار
بالفعل والعمی هو فقد تلک القوة وذلک عمی لا یعود
معه الی الابصار مرة اخری فالعدم الذی لیس ههنا
هو العدم الذی یقابل ای معنی وجودی کان بل الذی
یقابل القنیة اعنی فقدان القوة التی بها یمکن الفعل
واذا صار الموضوع عادما للقوة فلا یصلح بعد ذلک
ان یزول العدم کالعمی واما القنیة فیزول الی العدم
واما القسم الثانی من القسمین اللذین ذکرناهما وما
دخل فیه بجمیعه یسمی فی قاطیغوریاس اضدادا سواء
کان احدهما وجودیا والاخر عدمیا او کان کلاهما
وجودیا وکذلک اذا کان الموضوع ینتقل من کل واحد
منهما الی الاخر او کان احدهما طبیعیا لا ینتقل عنه
ولا الیه فان جمیع هذه تسمیتها اضدادا فی هذا

الموضع

الموضع ولا یبالی بان یکون احدهما معنی وجودیا و
الاخر معنی عدمیا وعلی ای انحاء الاعدام کان
اذا لم یکن عدما علی النحو المذکور ولا یجب ان یستغل المتعلم
لکتاب قاطیغوریاس بان یجعل العدم غیر الضد قابلا ان
الضد موذات یخالف المعنی الوجودی فی الموضوع
والعدم لیس بذات فان الضد الذی یقال فی هذا
الکتاب لیس یعنی به هذا انتهی ملخصا ومنه یعلم ان
المص انما بنی الاصطلاح الاخر لا الذی فی قاطیغوریاس
وتخرج القسمة علی هذا الاصطلاح ان المتقابلین
ان کان کل منهما معقولا بالقیاس الی الاخر فمتضایفان
والا فان کانا وجودیین فمتضادان والا فان کان
احدهما سلبا للاخر فاما سلب وایجاب وعدم وملکة
وقد عرفت وجه دفع الایراد علی الحصر ثم ان الحکماء
اشترطوا فی التضاد المعتبر فی العلوم الحقیقیة ان یکون
بینهما غایة البعد والخلاف والمتاخرون لما ظنوا ان
ذلک لا یشتمل الاوساط حکموا بان التضاد الذی هو احد
الاربعة المنحصر فیها التقابل هو المشهوری لا الذی یعتبر
فیه غایة الخلاف واما اذا اعتبر المعنی الحقیقی نرید قسم
خامس هو ما بین الاوساط وسموه بالتعاند والتحقیق

انهم اعتبروا السواد والبياض شاملين لجميع المراتب
على سبيل التقابل فان الطرفين احدهما بياض محض
والاخر سواد محض وهما المتضادان بالحقيقة وما بينهما
من المراتب بالنسبة الى ما هو اقرب منه الى البياض الذي
هو الطرف سواد وبالنسبة الى ما هو اقرب الى السواد
الذي هو الطرف بياض فالتقابل بين الاوساط انما
هو من حيث ان احدهما سواد بالنسبة الى الاخر
والاخر بياض بالنسبة اليه فالمعتبر في التضاد الحقيقي
ان يكون بينهما غاية التباعد سواء وجد بينهما
اوساط او لم يوجد ولا يريد لاجل الاوساط
قسم خامس فان لها حيثيتي التخالف والتشابه و
التقابل انما هو من حيثية التخالف وكذا انفصال المتحرك
من الطرف الى الوسط انما هو من حيث انه مخالف مثلا
انتقاله من البياض الى الحمرة من حيث انه من طبقات
السواد وتفاوت الاوساط قربا وبعدا بالنسبة الى
الاطراف ليساوق اختلافها بالشدة والضعف فالاقرب
الى البياض اشد بياضا واضعف سوادا قال الشيخ
في الشفا السواد الحق لا يقبل اشد واضعف الى الشيء
الذي هو سواد بالقياس عند شيء هو بياض بالقياس

الى آخر فكل جزء من السواد يعرض له ما يقبل الاشد
والاضعف في حد نفسه ... التضايف جنس
المتقابلين انت خبير بان التضايف الذي هو قسم من
التقابل انما هو التقابل المخصوص وهو كون الشيئين
بحيث لا يمكن تعقل احدهما الا بالقياس الى الآخر وهذا
ليس جنسا لمفهوم التقابل اصلا بل الذي هو جنسه انما
هو مقولة المضاف الذي هو من الاجناس العالية
لا التضايف الذي هو قسم من التقابل والاظهر ان
تقرير السؤال على هذا الوجه لا يتوقف على كونه جنسا
بل يكفي فيه عمومه ... لمفهوم المتضايف من
من حيث هو اعم من مفهوم التقابل فيه نظر ظاهر تعرض
له الشارح في الحاشية فان مفهوم المتضايف بكونه
قسما من المتقابل يجب ان يكون من حيث هو مع قطع
النظر عن كونه معروضا لامر اخص مطلقا من المتقابل
اذ القسم هو مجموع المقسم والقيد والصواب على هذا
ان يوجه السؤال على هذا الوجه ان توجه الجواب بان الجنس انما
يجب عمومه بالقياس الى النوع بحسب الحمل الذاتي
دون الحمل العرضي كما نبهت عليه في مباحث الماهية
فيجوز ان يكون النوع اعم من الجنس باعتبار الحمل

العرضي وتفصيله ان النوع مشتمل في ذاته على
الجنس والفصل فلو اشتمل الجنس في ذاته على النوع لزم
الدور لكن لو عرض النوع للجنس لم يلزم منه محذور بل
كل نوع هو عارض بالنسبة الى الجنس غاية الامر ان النوع
في مثل ما نحن فيه عارض للجنس بحسب الوجود فان
المتضايف مثلا من حيث انه قسم من المتقابل عارض
له فانه بالنسبة اليه خارج محمول لما عرفت سالفا
من ان الطبايع المتصادقة يحمل بعضها على بعض
ثم انه من حيث وجوده في الذهن يصدق عليه المتقابل
كما يصدق على ساير المفهومات المتقابلة ويظهر الفرق
بين العروضين بان في مادة الحيوان والانسان
يتحقق العروض بالاعتبار الاول دون العروض بالاعتبار
الثاني وفي مادة الانسان ومفهوم المعلوم مثلا
الامر بالعكس فان الانسان اذا حصل في الذهن
عرض له المعلومية مثلا بخلاف ما اذا وجد في الخارج
اقول وفيه نظر لان تصدي السائل اولا
معنى قولهم المضاف جنس لما تحته ان ما هو حقيقة تلك
المقولة جنس له لا مفهوم لفظ المضاف وهو ما
يعقل بالقياس الى الغير فانه عرضي له مطلقا ضرورة

ان

ان المعقولية بالقياس الى الغير امر عارض لمفهوم
الابوة والبنوة مثلا وهذا كما ان معنى قولهم
الجوهر جنس لما تحته ان الحقيقة المعلومة بالوجه المفهوم
من لفظ الجوهر جنس لا نفس هذا المفهوم فانه عرضي
قطعا اذا تمهد هذا فكذلك نقول اذا كان التضايف بحسب
المعنى الذي قررنا للتقابل الصادق على اقسامه
بطريق العروض لا يلزم ان يصدق على تلك الاقسام
انها تضايف كما ان المضاف ذاتي لمفهوم الاب
ثم لا يصدق على ما يصدق عليه الاب كزيد انه مضاف
بل انما يصدق على عارضه او على من حيث انه معروض
له فحاصل الجواب ان كون التضايف جنسا لمفهوم
التقابل على المعنى المتعارف لا يستلزم صدق التضايف
اي مفهومه على ما صدق عليه التقابل كما طرأ في المباحث الكلي
وبذلك يندفع المحذور ولم يرد المجيب ان ما هو في
الحقيقة التقابل لا يصدق على ما يصدق عليه التقابل
كما تراءى من ظاهر كلامه فان ذلك مما لا يشتبه بطلانه
على من له ادنى مسكة فما ظنك بالسيد المحققين
وسند المدققين قدس سره وقد يقال في
شرح هذا المقام هذا هو الظاهر اما المطافظ اذ

الظاهر على الوجه الاول ان يقول وهو اي التضايف
مندرج بحسب التقابل باعتبار عارض سبق ذلك المعنى
من غير فصل والحمل على انه اتمام لظاهر معالم المصنف
اشارة الى هذه الشبهة فان منشاء الفساد كونه
جنسا مما لا يخفى عن بعد في مثل هذا المقام وايضا
هذه العبارة بعد تصريحه بتنويع التقابل الى الانواع
الاربعة كالصريح في ان المراد بالجنس هو التقابل
كيف لا وجنسية التضايف مما لا يعين لها هنا ولا اثر
واما معنى فلما بينا من ان الجنس هو مقولة المضاف
لا التضايف الذي هو من اقسام التقابل ولكن حينئذ
ينبغي ان يقرر السؤال على هذا الوجه وهو ان كل متقابل
من حيث انه متقابل فيندرج تحت المضاف فيكون
كل متقابلين من هذه الحيثية متضايفين فلا يكون التقابل
اعم من التضايف والجواب على هذا النمط هو
ان اندراج المتقابلين من حيث التقابل في المتضايفين
لا ينافي كون المتقابلين اعم فان المتقابلين يصدقان
على ذات السواد والبياض والعدم والملكة مثلا
ولا يصدق عليهما المتضايفان بل انما يصدق المتضايفان
على عارضيهما اعني مفهومي التقابل او عليهما مأخوذين

مع العارض فالمعروضان متقابلان بتقابل التضاد
او العدم والملكة او غيرهما والعارضان او المعروضان
معهما متضايفان بتقابل التضايف ولا محذور فيه هذا
هو التقرير الموافق لما في الشفاء ومنه يظهر انطباق
الجواب على السؤال واما على تقرير الشارح فلا انطباق
الجواب على السؤال اما على الوجه الاول فلان
مفهوم التضايف من حيث هو مع قطع النظر عن
العارض اخص منه لكونه قسما منه واما على الوجه
الثاني فلان مفهوم المتقابلين من حيث هو مع قطع
النظر عن العارض اخص من المتضايفين لكونه فردا من
افراده لكن يشكل ح اه لا اشكال
اذ يكون هذا حينئذ مرتبة على ان اطلاق الجنس
عليه مسامحة كما اطلق عليه التنويع الى اقسامه
فانه ظاهر في الجنسية فاما ان يقال ان ذلك
لم يثبت لا يجدي ذلك لانه ثابت عند المص ولا
يصح حمل كلامه على ما يخالفه خصوصا في الكلمات
الاعتبارية الدليل على تقدير تمامه يجري في
الاعتبارات ايضا من غير فرق وحاصله
ان هذا انما يدل قال في الشفاء اما التقابل

فليس حينئذ المناقشة توجيه من الوجوه وذلك لان
المضايف ماهيته انه معقول بالقياس الى غيره
ثم يلحق هذه الماهية ان يكون مقابلا ليس انه تقوم
بهذا فانه ليس من المعاني التي يجب ان يتقدم في الذهن
اولا حتى يتقرر في الذهن ان الشيء ماهيته معقولة
بالقياس الى غيره بل اذا صار الشيء مضافا
لزم في الذهن ان يكون مقابلا ومراد الشيخ من قوله
المضايف ماهيته انه معقول بالقياس الى غيره ان
مفهوم المتضايف كذلك لا ماهية افراده كالابوة
والبنوة اذ ليس ماهيتهما ذلك كما لا يخفى ثم قوله
ثم يلحق هذه الماهية اراد به مفهوم المضايف مثل
الابوة والبنوة فان التقابل يلحقهما بالحقيقة ويجوز
ان يحمل على نفس ماهية المضايف ويكون لحوق التقابل
اياها باعتبار لحوقه بافرادها والمآل واحد وقد صرح
بالمقصود بقوله فانه ليس من المعاني التي يجب ان
يتقرر اه فانه صريح في ان الغرض نفي كونه جزءا لمفهوم
المضايف واراد به انه لا يتوقف تعقل مفهوم
المضايف وهو المعقول بالقياس الى الغير على تعقل
مفهوم التقابل واراد بقوله بل الشيء اذا صار مضافا

الى اخره ان التقابل يلحق افراد المضايف [illegible]
بمفهوم المضايف فلا يكون التقابل ذاتيا لمفهوم المضايف
فيكون المراد باللزوم في قوله لزم هو التبعية
ويمكن ان يراد به انه اذا تحصل مفهوم المضايف لحقه
التقابل فيكون الشيء عبارة عن نفس مفهوم المضايف
ولعل مقصود الامام ايضا مثل ذلك بان يكون مراده
من ماهية المتضايفين ماهية هذا المفهوم ويكون الحكم
في امتناع اجتماعهما راجعا الى افراد المتضايفين
بطريق الاستخدام واشد ما هو السلب
قد سبق انه لم يعد حكم ان الشدة والضعف من
خواص الكيف كما ان الزيادة والنقصان من خواص
الكم فوصف التقابل بالاشدية مبني على المسامحة ثم
ان الشيخ في منطق الشفاء في الفصل المعقود لبيان
ان التقابل من الموجبة والسالبة اشد من تقابل من
بين موجبتين محمولاهما متضادان قال الحق انه كونه
جائرا اشد عنادا في طبيعة الامور لكونه عادلا من كونه
ليس بعادل واما من حيث التصديق والحكم فان السالبة
اشد عنادا وابعد من ان تطابق الموجبة في شيء من
الصدق والكذب ومحصول كلامه ان المعاندة بين [illegible]

والسالب بحسب التصديق اقوى ومن المتضادين بحسب
التحقق في الواقع اقوى اما الاول فقد نبه بوجود
يقرب مما سيجي واما الثاني فلم يتعرض لبيانه
وكانه ترك لظهوره ضرورة ان الجسم الابيض ابعد عن الاتصاف
بالسواد من الجسم الشفاف مثلا كيف لا والابيض
متصف بسلب السواد مع امر آخر زايد عليه وهو الاتصاف
بضده المانع عن جمعه ولايخفى انه لا يختص بالتضاد بل
يجري في التضايف ولا يدل كلام الشفاء على الاختصاص
وقد ذكر الشيخ ان هذا الحكم ليس من الوظايف المنطقية
وانه اشبه بالمباحث الجدلية فلو تركه المصنف لم يبعد او
او لا يتعلق بغرض يعتد به ولذلك قيل
انه مع ما سبق في سوق الدليل يدل على ان المطلوب
اشدية التنافي في التصديق كما قاله الشيخ
واعترض عليه بانه لا يلزم اقول يمكن ان
يقال مراد المستدل انحصار منافي ايجاب الخير في
انحصار منافيه بالذات او كانه خص المنافاة
بالعناد الذاتي ولو انحصر منافي الايجاب بالذات
في السلب انحصر منافي السلب بالذات في الايجاب
قال في الشفاء اذ لا يجوز ان يكون الشي مضافا الى شي

على الاطلاق بالحقيقة وذلك الشي تضاد الفرد ولا تضاده
وعلى هذا ينتفع الاعتراضان فان قلت فج
لا يكون الاقسام الثلثة من التقابل لما تقرر من ان
التقابل هو التمانع بالذات قلت السلب والايجاب
بالنسبة الى ساير اقسام التقابل بمنزلة الواسطة
في التصديق بثبوت التمانع لا واسطة في الثبوت
فان السواد والبياض متمانعان بالذات قطعا
الا انه يمكن للعقل بيان التمانع بينهما باستلزامهما
السلب والايجاب على وجه التنبيه ولذلك قلنا
انه بمنزلة الواسطة في التصديق ويمكن ان يقال
انهم تسامحوا في جعل تلك الاقسام متقابلة بالذات
كما انهم بعد ان عرفوا التناقض باختلاف قضيتين بحيث
يقتضي لذاته صدق احديهما وكذب الاخرى جعلوا الموجبة
الكلية نقيض السالبة الجزئية مع ان نقيضها بالحقيقة
هو رفع الايجاب الكلي المستلزم للسلب الجزئي وكذا
جعلوا نقيض المطلقة الموجبة السالبة الدائمة مع حكمهم
بان نقيضها بالحقيقة هو رفع الايجاب الاطلاقي المستلزم
لدوام السلب قالوا لكن جعلوها نقيضها لكون
قضية موجهة بجهة محصلة ولا يخفى ان رفع اللازم

بالنسبة الى الملزوم ليس فى تلك المرتبة من التمانع
فلذلك لم يعتبروه كما لم يعتبروا النقيضين فى التناقض مقابل
فى الوجهين قال ورد ذلك بان العرضى قال
لا يخفى ان رفع العرضى اللازم انما يعانده لا يستلزم
رفع الذات معاندة حقيقية معاندة فيكون اولى
وانما يعنى بالاشدية ههنا الاولوية لا ما هو من جنس
الكيف كما سبق الاشارة اليه قال والثالث هو
التضاد المشهورى على ما سبق قد قررنا فيما سبق
انه يصح الحصر فى الاربعة التى احدها التضاد الحقيقى
وهو الظاهر من عبارة المص حيث قسم التقابل الى التضاد
ثم فصله الى الحقيقى والمشهورى فان قلت التضاد
المشهورى اعم من الحقيقى كما اشار اليه المص وقرره
الشارحون فكيف يمكن انحصار التقابل تارة فى
الاعم وتارة فى الاخص قلت التقابل كما بين
هو التمانع بالذات ولا تمانع بالذات بين الاوساط بحسب
نظر الدقيق فان تنافى الحمرة والصفرة مثلا ومراتبهما
المختلفة انما هو من حيث ان احدهما بياض عند الآخر
والآخر سواد عنده لما فيهما من زيادة خلط احد
الطرفين ما صرح به الشيخ فالتمانع بالذات بالحقيقة

انما هو بين الطرفين وتمانع الاوساط بالعرض لكن فيها
تقابل وتضاد بالذات بحسب الجليل من النظر فسمى
بالتضاد المشهورى على نحو المضاف المشهورى وكما
ان المضاف المشهورى خارج عن المقسم بحسب الحقيقة
كذلك المضاد المشهورى وانما يدخل فيه بحسب بادى الراى
فى ظاهر الامر فتامل قال فان اراد بالزيادة غاية
الخلاف اى ان اراد بالزيادة ان ههنا زيادة اخرى
هى ان بينهما غاية الخلاف فعدم ان غاية الخلاف
انما هو بين السلب والايجاب وان اراد ان فيه مع
اجتماع السلب والايجاب اجتماع امرين وجوديين متقابلين
فذلك مشترك بين ما عدا السلب والايجاب وعدم تحقق
الحال فى ذلك قال وحمل معنى كلامه ان اشد
الانواع فى السكاك لا يخفى ان هذه العبارة بعد ذكر ان
مقولية التقابل على اقسامه بالتشكيك تنادى
على ان مراده ان التقابل بالنسبة الى التضاد اشد
منه بالنسبة الى سائر اقسامه وايضا قبول التشكيك لا
اختصاص له باقسام التقابل حتى يقال ان قبول التضاد
له اشد على ان البيان المذكور هو ظهور قبول سائر
اقسامه التشكيك وعدم ظهوره فيما عداه لا يدل على

السدة بجبوله فلا يسلم التقريب الاجمل الاشدية
على الاظهرية فهو في غاية البعد الوجود من الحركة و
السكون هو السكون الشده غير ظاهر ثم
لا يخفى ان تضادهما على مذهب المتكلمين القائلين بكون
السكون امرا وجوديا ظ واما على مذهب الحكماء
القائلين بانه عدم الحركة عما من شانه فالتقابل بينهما
تقابل العدم والملكة على ما هو المشهور الذي جرى عليه
الشارحون واما على ما حققناه نقلا عن الشيخ فبينهما
التضاد المعتبر في قاطيغورياس قد ذكر
وبما ذكرنا ظهر فساد ما قيل حاصل كلام الفاضل
ان اطلاق التناقض على ما يشتمل ما بين المفردات
ليس بالمعنى المشهوري بل بمعنى آخر اعتبره بعضهم كما
اشار اليه بقوله وبهذا المعنى قيل رفع كل شيء نقيضه
سواء كان رفعه في نفسه او رفعه عن شيء وما ذكره
الشارح علة من ان التقابل الايجاب والسلب سواء
كان بين المفردات او بين القضايا يسمى بالتناقض
ان اراد به انه يسمى به فذلك لا ينافي كلام الفاضل
وان اراد به ان التسمية به شايع اوليس للتناقض الا
هذا المعنى الشامل فالحال لا يسلم كيف ولا يتبادر الذهن

منه عند الاطلاق الا الى ما بين القضايا والتبادر من
اقوى امارات الحقيقة بل قال الشيخ في قاطيغورياس
الشفاء والفرس واللافرس ليسا مما من التقابل
الذي للمتناقضين اولا صدق هناك ولا كذب ونا نقله
عن بعض المحققين لا يصير سندا على سند المحقق فكيف نظيره
ما ذكره فساد كلامه اقول لانا قد ذكرنا انهم يسمون
فيه ما مر انفا اقول وظاهر انه لا حاجة نعم لو سلم
انه مطلق التناقض على تقابل السلب والايجاب مطلقا
وان تقابل السلب والايجاب يشمل المفردات لم يحتج الى
التفسير الاخير لكن ليس كلام الفاضل الا في ان ذلك خلاف
المشهور بل هو مبني على اصطلاح غير مشهور وهو تفسيره
الاخير اقول من عدم اشتراطه في ذلك فيه انه
يشترط فيه عدم اعتبار الموضوع القابل له والا لم يكن
تقابل عدم الملكة لما صرح انفا بان تقابل السلب
والايجاب يسمى بالتناقض وايضا الشرائط المعتبرة
في تناقض القضايا راجعة الى وحدة الايجاب ومحمول
السلب سلب وقيل تلك الوحدة شرط في تناقض
المفردات لا محالة فان الساكن بالقوة واللاساكن
بالفعل لا يتناقضان وكذا الاب لزيد واللااب لعمرو

الى غير ذلك وايضا لفظ يتوقف عليه في قوله شرط
يتوقف هو عليه حشو ويمكن توجيهه بان مراده
ان بيان التناقض بين المفردات لا يحتاج الى اعتبار
شرط لان الوحدة فيها لا تشتبه بخلاف التناقض
بين القضايا فان ضبطه يتوقف على اعتبار شرايط منها
تعرف وحدة النسبة التي هي مورد الايجاب والسلب
فيكون مراده من تحقق التناقض هو تحققه عند العقل
وهو راجع الى العلم به وتحقيق العقل اياه وح فقوله يتوقف
هو عليه تاكيد لهذا المعنى ومواته شرط لتحقيق العقل
ومعرفته ويؤيد ذلك ما سنذكره في اثناء البحث
من نكتة اعتبار الوحدات فتدبر قوله ومن هنا يعلم
الوحدات قوله اعتبار الوحدات الثمان لا يغني عن
اعتبار وحدة النسبة واعتبار وحدتها يغني عن اعتبار
الوحدات الثمان فالوجه الاقتصار على اعتبار وحدتها
ثم الاشعار بان تلك الوحدة مشروطة بتلك الوحدات
واما قلنا ان الوحدات الثمان لا تغني عن وحدة النسبة
لان القضية الموجبة الخارجية لا تناقضها القضية الذهنية
وان اشتملتا على الوحدات الثمانية كقولك زيد اعمى
اي في الخارج وليس زيد اعمى اي في الذهن ولا يتغاير

هنا في الموضوع ولا المحمول ولا في باقي الثمانية
بل التفاوت في نفس النسبة فان الحكم في احديهما
بالاتحاد في الخارج وفي الاخرى بسلب الاتحاد في
الذهن وكذا الحمل الذاتي اذا اعتبر بخصوصه مع
الحمل العرضي المعتبر بخصوصه كقولك الجزئي جزئي
اي هو هو بالحمل الاولي والجزئي ليس بجزئي اي بالحمل
العرضي فانهما صادقان قوله زعم بعضهم ان المعدولة
لا بد ان قوله يمكن ان يكون مراد المص من تخصيص العدم
بالملكة اضافته الى ما هو سلب له سواء اعتبر معه الاستعداد
اولا فان الملكة قد يطلق على ما يعم الايجاب وفايدة
اعتبار التقييد ان لا يكون بمعنى سلب النسبة فلا يكون
كلامه مبنيا على الزعم الذي ذكره ثم لا يخفى ان دخول كلمة
السلب فيه جزء المحمول على اي وجه اخذ فان ثبوت
الشيء للشيء يستلزم ثبوته لكن الثابت له معنى وجوديا
او عدميا والتفرقة في ذلك بين عدمي وعدمي
تحكم محض زعمه بعض المتاخرين وقد سبق منا الكلام عليه
قوله كما يقال لا عادل لا جائر قوله العدل هو
التوسط بين الظلم والانظلام فان زيد بالجور الظلم فالظلم المنتظم
لا عادل ولا جائر لكن يصدق عليه انه حالة متوسطة

بين الظلم والعدل الا ان يراد بالتوسط انتفاء الامرين
وان اريد به ما يعم الطرفين وهو الشايع في علم الاخلاق
لم يمكن الخلو عن العدل والجور في الموضوع القابل
كالسواد والبياض المندرجين قوله فيه بحث لان
مراتب السواد والبياض انواع محصلة عندهم فهما
نوعين اخيرين فالوجه ان لا يعتبر النوع الاخير بل
النوع المندرج تحت الجنس مطلقا كما هو مقتضى كلام
المص وحينئذ يحصل من التضاد وعن الجنس على الجنس الذي
لا يكون نوعا قوله اقول فيه نظر آه الظاهر ان
المص حاول التفصي عن الدخل المذكور بان جعل الجنس و
الفصل واحد تقتضي التضاد الفصول بعينه تضاد الانواع
لا تغايره الا بالاعتبار لان وجودها في الموضوع هو بعينه
وجودها فلا تضاد الا وهو مشروط بالشرط المذكور
بالحقيقة قوله لانا نقول الصورة السيفية المعينة قوله
حاصل السوال ان نوع صورة السيف علة صورية لنوع
السيف مع تخلف نوع السيف عنه في الخشب المصور
بتلك الصورة فلا يصدق عليه التعريف والجواب
بان صورة الخشب ليست صورة السيف المشخصة بل نوع
آخر من نوعها لا ينطبق عليه السوال ولا يد فيه بل

فيه انحراف بوروده لانه اذا سلم كونها فردا من نوع
صورة السيف ونوعها علة صورية لنوع السيف مع
تخلف نوع السيف فقد تم النقض على التعريف وانما كان
الجواب ملائما لو كان السوال ان الصورة المشخصة السيفية
حاصلة في الخشب مع تخلف ذلك الشخص من السيف
اللهم الا ان يتكلف بان المراد بالصورة السيفية المعينة
الصنف المعين من تلك الشكل اعني ما يحل في مادة
الحديد فانه اذا حصل شخص من تلك الصنف حصل السيف
بالفعل وليس الحاصل في الخشب من تلك الصورة المعينة
بالصنف اي فردا منه بل فردا آخر من نوعه اي فردا
من نوعه مغايرا له في الصنف والعبارة المنقحة في
الجواب ان نوع الصورة المذكورة انما هو علة صورية
لما هو اعم من نوع السيف ومما يشاكله كالسيف الخشبي
مما هو معلول له اعني ذلك الامر الاعم لا يتخلف عنه واما
العلة الصورية لنوع السيف فهو اخص من نوع الصورة
المذكورة كما يتبين في توجيه عبارة الشرح واعلم ان هذا
الجواب بعد تسليم ان صورة السيف هو نوع الشكل المخصوص
او غيره مما يوجد في الخشب اما لو قيل صورته ما هو
مبدأ الآثار المختصة به وذلك لا يوجد في الخشب اندفع

السوال من غير كلفة قوله وليس المراد بالعلة المادية
والصورية الى قوله بل بعينها وغيرهما من الاعراض
اقول الغرض من ذلك دفع سوال يرد ههنا وهو ان
ابرآد مباحث العلة الصورية والمادية ههنا وخلل لانها
ليست من الامور العامة فان قيل قد صرح الشيخ فى ما بعد الطبيعة من
الشفاء بان المادة والصورة لا يوجدان فى الاعراض
حيث قال ان قال قائل ان قول ان الخلقة كيف تكون كيفية واحدة
وهو مجموع شكل ولون وسبيلكم تحددون ان تكون
انواع الجواهر مركبة من جواهر فقد اضررتم على انه
لا يجوز ان تكون لانواع الاعراض تركيب وان كان
تحدو وماتركيب من الجنس والفصل والخلقة عندكم
نوع واحد من باب الغرض منقسم الى شيئين كل واحد منهما
يحصل وجوده احدهما الشكل والآخر اللون فنقول فى
جواب ذلك انا لا نمنع ان تكون اعراض مركبة من اعراض
وكيف والعشرة عرض لانه عدد فهو كم وهو مركب من
الاحاد والمربع عرض وانما نمنع من ان يكون هناك
محدود وحدود وارتعه بل نعنى ان الجواهر قد يوجد فيها ما
يناسب طبيعة جنسها وما يناسب طبيعة فصلها اجزاء
متغايرة وان لم يكن احدهما طبيعة الجنس والاخر طبيعة الفصل

على ما يعرفه فى البرهان والاعراض لا يوجد فيها ذلك
وان وجدت فيها اجزاء فلا يكون جزء منها يدل الا
عليه بطبيعة الجنس كالكيف بهذا المركب وجزء آخر يدل الا
عليه بطبيعة الفصل انتهى ومعلوم ان ما يناسب طبيعة الجنس
هو المادة وما يناسب طبيعة الفصل هو الصورة كما تقرر
قلنا ما ذكره ههنا هو انه لا يوجد للانواع الحقيقية من
الاعراض مادة وصورة كما فى الاجسام وذلك لا
ينافى ثبوتهما فى الاعراض فى الجملة فان المركب
من الحركة والسرعة وان لم يكن نوعية حقيقية
له جزءان احدهما وهو الحركة يحصل معه المركب بالقوة
والآخر وهو السرعة يحصل معه بالفعل ولا نعنى
بالمادة والصورة فى هذا الموضع الا هذان المعنيان
واعلم انه قد لا يفرق بين العلة المادية والمادة و
بين العلة الصورية والصورة كما يشعر به عبارة
الشارح حيث قال بعد ذلك والمادة والصورة
لا يوجدان الا للمركب فانه استعمل ههنا المادة والصورة
مكان العلة المادية والصورية وقد يخص المادة
والصورة بالهيولى والصورة فيختصان بالاجسام
وقد نبه الشريف المحقق فى بعض حواشيه على ان اطلاق

يجوز ان المراد ... [illegible]

المادة والصورة في غير الاجسام على سبيل التشبيه
ولا منافاة بينه وبين ما ذكره ههنا من ان المراد
بالعلة المادية والصورية ما يعم لا يقال قد تمسك
هناك باختصاص المادة والصورة بالاجسام على ان
انتفاء العلة المادية والصورية للنظر الذي هو من
الاعراض النفسانية على التشبيه فلا بد ان
يكون مراده اختصاص العلة المادية والصورية بحسب
التعريف لانا نقول بين شارح الشمسية كون الترتيب
في تعريف الفكر اشارة الى العلة الصورية بان الهيئة العارضة
للمعلومات صورة الفكر فالمحشي نبه على ان اطلاق
الصورة على تلك الهيئة صريحا وما يستفاد منه من
اطلاق المادة على معروضها ضمنا على سبيل التشبيه
ولم يرد ان اطلاق العلة المادية والصورية على المشبه
بل كلام في خصوصية البيان فان قيل عبارته في شرح
المطالع صريح في ان العلة المادية والصورية لا توجدان
في الاعراض حيث قال عند قول الشارح ان العلل
المذكورة في تعريف الفكر ليست عللا بالحقيقة هذا صريح
في غير الفاعل والغاية قلنا يجوز ان يكون تصحيحا لان
المعلومات ليست جزءا من الفكر ولا الهيئة لان الفكر عندهم

صح

هو الترتيب وهو ليس مركبا من المعلومات والهيئة لا
لان العلة المادية والصورية لا توجدان في الاعراض فافهم
اقول فيه نظر معنى كلام المجيب ان
المراد من العلة ما يحتاج اليه الممكن في وجوده والاحتياج
والامكان وما وقعا موضوعا اولا ومفروع
عنها عندهم النظر فتبادر الذهن من هذه العبارة
الى عدا هذه الاشياء فكانه قيل ما يحتاج اليه بعد ثبوت
تلك الاشياء وهذا مما يتسابق اليه الذهن من غير
تكلف ولم يرد انه كما كان وصفا للمعلول لم يعتبر
في العلة ليرد عليه ما اورده فاطلاق لفظ
العلة عليهما صحيح كل مفهوم كما يصدق على الاحاد
من افراده كذلك يصدق على الكثير منها كالانسان
مثلا يصدق على كل واحد من زيد وعمرو وبكر
وعلى جميعهم وكالواحد يصدق على كل واحد
وعلى الجميع ايضا الا انه يصدق على الواحد بقيد الوحدة
وعلى جميعهم بقيد الكثرة اعني انه يصدق على الواحد
انه انسان واحد وواحد واحد وعلى الجميع انهم ناس
واحاد اعني انهم انسان كثير وواحد كثير والمطلق
صادق عليهما على السواء اذا تمهد هذا فنقول

معنى العلة ايضا كما يصدق على كل واحد من افراده يصدق على جميعها بمعنى ان تلك الاحاد علل الى عشرة وان لم يكن علة واحدة فلا يلزم منه الا توقف المعلول على كل واحد من تلك الاحاد فيكون متوقفا على واحد وعلى جميعها توقفات متعددة وعلى هذا يكون مجموع المادة والصورة اثنين من افراد علته لا فردا واحدا منها واللازم منه كون الشيء عين الكثير من احاده وعلله ولا محذور فيه بل هو واقع في جميع المركبات انما المحال كونه عين ما هو فرد واحد من علته او الكثرة الذي لا يكون جميع اجزائه واما ما يقال من انه لا مدخل في المقسم من اعتبار الوحدة المخرجة لجميع الاقسام فغير مسلم على اطلاقه خصوصا في مثل التقسيم المانعة الى الواحد والكثير فان مجموع القسمين ههنا داخل في المقسم الكثير بل هو خلاف الواقع بان مدخلية شيء في الشبهة مصادرة لان من منع كون ارتفاع المانع جزء من العلة التامة بالذات لا يقول بهذا التقسيم ويمنع دعوى البداهة في ثبوت القسمين الاخيرين فلا بد له من بيان يمكن ان يقال الوصول الى المقصد مثلا انما يوجد عند انقضاء الحركة فلا

ان يتم علته التامة في آن انقضائها فان كان الجزء الذي به يتم العلة التامة نفس الانقضاء فقط حصل المطلوب وان كان امرا وجوديا حادثا فينتقل الكلام اليه بل الجزء الذي به يتم علته التامة نفس الانقضاء او امر آخر وجودي فيلزم اما الانتهاء الى الانقضاء او ترتب حوادث موجودة معا لان المفروض ان ما هو جزء العلة موجود فلو تعاقبت لم تكن العلة التامة بجميع اجزائها موجودة حال وجود المعلول فتامل لا يخفى ان القسم الاخير لا ينحصر في المعد كما يشعر به قوله كالمعد وان انحصر القسم الثاني في المانع لجواز ان يتوقف المعلول على عدم الشيء ووجوده الطاري كانضمام الغذاء المتوقف على شرب الماء او لا وشربه الغذاء الى غير ذلك من الامثلة اجيب بانها ظاهر فالحقه من تتمة العلل المادية هذا الابهام في الموضوع كما لا يخفى بل في المعادن والداعي والآلة ايضا والسيد قدس سره انما ذكر ذلك فيما سوى الموضوع وقال في الموضوع انه مع كونه خارجا يشبه المادة مشابهة تامة فلذلك جعل من عدادها ولم يرد له قسم والاولى ترك التفصيل

والاقتصار على انها اما من تتمة الفاعل او الغاية
قوله اقول لكن بقي شيء اقول لقائل ان يقول
انما يلزم ذلك لو كان احتياج المعلول الى الغاية لمجرد
تتميم العلة الفاعلية وليس كذلك فان للغاية
حيثيتين احديهما كونها متممة لفاعلية الفاعل وهي بهذا
الاعتبار علة معتدة للمعلول والثانية كونها مآلا لل
المعلول وهي بهذا الاعتبار علة قريبة وعدها قسما
رابعا باعتبار الحيثية الاخيرة وفيه نظر لانا نعقل
من كون المعلول لاجل الغاية الا ان الفاعل انما اقدم
على الفعل لاجله سواء كان ذلك الشيء من الامور الكائنة
المترتبة على الفعل او امرا آخر اعلى من الكون والقرب
على ما صرح به الشيخ وغيره من ان ذات الواجب
علة غائية لمعلوله قال فان الذي بالذات للعلة الغائية
مما هي علة غائية ان تكون علة لسائر العلل وتعرض
لها من جهة ان معناها قد يكون واقعا في الكون ان
تكون معلولا بل نقول قد صرح الشيخ في طبيعيات الشفاء
على ان الفاعل والغاية ليسا من العلل القريبة بالنسبة الى
المركب حيث قال ثم الفاعل والغاية كانهما مبدأان
غير قريبين من المركب المعلول فان الفاعل اما ان يكون

مهيا

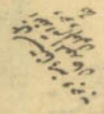
مهيأ للمادة فيكون سببا لايجاد المادة القريبة من
المعلول لا سببا قريبا من المعلول وقد يكون معطيا
للصورة فيكون سببا لايجاد الصورة القريبة
والغاية سبب للفاعل في انه فاعل وسبب للصورة و كالمادة
بتوسط تحريكها للفاعل والمبادي القريبة من الشيء هي الهيولى
والصورة انتهى ومن عادة الشيخ ان يصدر بمحاراته
لفظ كان او شبهه وما اشبههما كما يشهد به التتبع و
قد صرح بذلك بعض اعاظم المحققين ولا يخفى ان ما ذكره
في الفاعل بخصوص المركب واما ما ذكره في الغاية فعام
ثم لا يخفى ان هذا الجواب ساقط عن اصله لان المص حيث
سيقسم العلل الى القريبة والبعيدة قوله اما ان يكون
وجوده موقوفا عليه الخ اذ اشتمل مبادي المعدات
التي لا يجب وجودها مع المعلول ولا انتفاؤها مواد
يصدق عليها ان المعلول يتوقف على وجودها فقط
فان قلت انعدام الشرط يوجب انعدام المشروط و
انتفاؤها لا يوجب انتفاءه فلا يكون شرطا قلت باعتبار
وجودها في وقت المعدات شرائط للمعلول وانتفاء
وجودها في ذلك الوقت يوجب انتفاءه ضرورة فمآل
او كلاهما وهو المعد قوله الحصر ممنوع كما مر

قوله ولا حاجة الى ذلك لان قوله هذا التخصيص
بحكم بل الظاهر العموم ثم لا حاجة الى ذلك في
هذا الغرض اعني نفي انقسام الجزء الى الجنس والفصل
لما مر غير مرة انهما ليسا جزئين حقيقة قوله والا فلنفرض
وجوده معه في زمان فيه بحث قد سبق قوله عند كون
اي لا يجب ان يكون وجود العلة المستقلة مقارنا لعدم
المعلول قوله جعل الشارح قوله ولا يجب مقارنة العدم
عطفا على قوله يجب المعلول لينسحب عليه القيد وهو قوله
وعنده وجوده بجميع جهات التاثير فيصير المعنى عند
وجوده بجميع جهات التاثير لا يجب مقارنة العدم و
محصله ما ذكر من ان العلة المستقلة لا يجب مقارنتها
لعدم المعلول ويمكن ان يجعل عطفا على مجموع المقيد و
القيد فلا ينسحب القيد او على قوله والفاعل مبدء
التاثير وعلى الوجهين يكون حكم الفاعل لا حكم الفاعل المستقل
فلا يرد عليه ما اورده عليه بقوله وانت خبير الى آخره
قوله اذ لا سبيل الى امتناعه بعد تمام العلة اذ لو
امتنع بعد تمامها الى ان ينقضي زمان فيوجد لم يكن ما
فرضناه علة تامة علة تامة لتوقف المعلول على امر آخر
كانقضاء الزمان او ما يقارنه قوله بل نقول وجوده

مقارنا

مقارنا لوجود فاعله ممكن اي بالامكان العام المقيد
بطرف الوجود فان وجود المعلول حال وجود الفاعل
بجميع جهات التاثير واجب كما سبق لا يقال
من يقول بوجوب تقدم العلة بالزمان لا يسلم امكان وجود
المعلول وقت وجود العلة بل يقول بامتناعه كامتناع
وجود المعلول في مرتبة العلة لانا نقول اذا امتنع
وجوده وقت وجودها وقد وجد بعدها بزمان كان
وجوده متوقفا على امر آخر فلم يكن المفروض تمام العلة
كما مر قوله غير معقول الا ان يسلم انه لا يكون المفروض
تمام العلة قوله قلت لعله اراد بالجواز الامكان
العام قوله لكن ان تقول مفهوم عبارة المتن عدم
وجوب بقاء المعلول اي استمرار وجوده بعد المعد
ولا يلزم منه عدم وجوب انعدام المعد حال وجود المعلول
لجواز ان لا يوجد المعلول الا حال انعدام المعد لكن
يكون بقاؤه بعده ممكنا غير واجب بل قد يكون بقاؤه ممتنعا
كالمعلولات الآنية وعند هذا ظهر انه لو قال وان وجب
بقاء المعلول بعده لم يكن صحيحا قوله بل انما يستفيد
هذا الجواز من بقاء المعلول بعد المعد قوله فيه بحث
لان قولنا يجوز بقاء المعلول بعد المعد ان اريد به انه

يجوز تاخر بقاء المعلول عن المعد كما يجوز عدم تاخره
فيستفاد منه جواز انعدام المعد حال وجود المعلول
لانه اذا جاز عدم التاخر فذلك اما بالتقدم او
المقارنة والاول معلوم البطلان فتعين الثاني ولا
انه لا يستفاد هذا المعنى من قولنا يجب بقاء المعلول
بعد المعد اذ معناه على قياس ما مر يجب تاخر بقاء المعلول
عن المعد وذلك لا يستلزم جواز اللاتاخر المستلزم
بجواز المقارنة وان اريد به انه بعد انعدام المعد يجوز بقاء
المعلول ولا بقاؤه فلا يستفاد هذا المعنى منه ولا
من قولنا يجب بقاء المعلول بعد المعد على هذا المنوال
لان جواز بقاء المعلول ولا بقائه بعد المعد او وجوب
بقاء المعلول بعده لا يستلزم جواز انعدام المعد حال
وجود المعلول لاحتمال ان يبقى المعلول بعد المعد
جوازا او وجوبا مع وجوب انعدام المعد حال وجوده
والظاهر ان صاحب التقرير انما استفاد جواز انعدام المعد
حال وجود المعلول من جواز بقاء المعلول بعد المعد بحمله على
المعنى الاول ولا استفاد ذلك من جوابه كما يفصح
فما ذكره مع انه ذهول عن مقصوده لا يصح في نفسه
ويمكن ان يتكلف له وجه صحة في نفسه بعد حمله على



المعنى

المعنى الثاني بان غرضه ان استفادة من الوجوب
كاستفادته من الجواز فلو استفيد من هذا لاستفيد
من ذلك نعم لو قيل يجب وجود المعلول بعد المعد
لا يستلزم وجوب بقائه بعده كما مر والمعلل لم يقل وان
جاز في المعد وجود المعلول بعده حتى يرد عليه ان حق العبارة
وان وجب بل قال وان جاز بقاء المعلول بعد المعد و
ذلك لا ينافي وجوب وجوده بعده واما ثانيا فبعد التنزل
عن هذا وجوب المعلول انما هو بعد المعد القريب لا بعد
المعد مطلقا والمعلل لم يقيد المعد بالقريب فلو قال وان
وجب لم يصح لا يقال في دفع الاعتراض معنى قوله وان
جاز في المعد وان جاز بقاء المعلول بعد المعد اذا اخذ
المعد مطلقا بكون انتفاؤه بانتفاء جميع افراده فحاصل
المعنى انه يكون وجود المعلول بعد انتفاء جميع المعدات
والحال انه يجب وجوده ح لانا نقول كما يمكن حمله على
المعنى يمكن حمله على معنى لا عامله وهو انه يكون في المعد
في الجملة وجود المعلول بعد انتفائه فلا يتوجه الايراد و
لا يقال المتبادر الاول لانه ممنوع هذا وقد عرفت مقصود
السائل في تفصيل المقام غرضه بعضهم
المعد البعيد بالنسبة الى القريب كالقريب بالنسبة الى المعلول

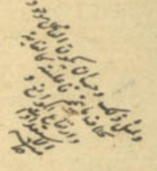


ضرورة كون المعد البعيد معدا للمعد القريب فالقول
بوجوب انعدام البعيد بتحصيل القريب وجواز اجتماع القريب
مع المعلول تحكم بحت قوله لان الاستعداد والقوة
المنافية للفعل انت خبير بانه لا يتصور بقاء الاستعداد
بهذا المعنى نزاع بين العقلاء في عدم اجتماعه مع المعلول
ولا في عدم اجتماع استمراره وكذا اذا اعتبر قرب المادة
من قبول المعلول اذ القرب يعدم بالوصول ضرورة
وان فسر باستحقاق المادة تلك الصورة فلا نسلم النزاع
في اجتماعه قوله اذ المطلوب ان ثبت جواز بقاء المعلول
بعد انتفاء علته باي وجه كان قوله الظاهر ان غرض
المص في هذا المقام عدم جواز بقاء المعلول بعد انتفاء
علته الموجدة والمبقية معا كما هو مذهب القائلين
بان احتياج الممكن الى العلة بحدوثه فاذا وجد بايجاد
العلة لم يبق الاحتياج الى العلة اصلا الا يرى ان الدليل
المذكور هنا انما يدل على ذلك ولا شك ان بقاء
المعلول بعد زوال العلة المعينة بعلة اخرى مستقلة
او مبقية لا ينافي هذا الغرض واما كلام السيد قدس سره
هنا في تحقيق توارد العلل المستقلة اذ قد انتهى الكلام
الى ذلك وقد انتهى نظره الى جواز تعاقب العلل

اذا كانت الثانية مبقية والتناوبة في المستقلة وفي
الاستقلال بهم وان لم يتم الشارح قوله لكنه
لو قال بدل قوله ان انعدم لكان يقول ان المص
نفى جواز بقاء المعلول بعد العلة فاذا انعدم بانعدام
الاولى ثم وجد بايجاد الثانية صدق بقاء المعلول
بعد العلة فلم يثبت المدعى قوله واما ان يتوقف
على احدهما بخصوصها فيمتنع ان يوجداه قوله المستدل
انما يبطل هذا الشق بما ذكره من استلزامه اعادة المعدوم
او كون ما فرض علة مستقلة غير مستقلة وظاهر ان هذا
الحكم لا يلزم في هذه الصورة فلا يتم النقض بل الحكم
ودليله في نفسه ايضا اذ له ان يمنع ان توقفه على احدهما
بخصوصها يستلزم امتناع وجوده بدونها اذ لو اعتبر في
ان لا يمكن وجود الموقوف الا بسبب الموقوف عليه
لم يمكن قولهم لا يجوز وجود المعلول بعد علته بعلة اخرى
من المسائل بل هذا او محصله حينئذ ان ما لا يمكن
وجود المعلول بدونه لا يمكن وجود المعلول بدونه
بل لا معنى للتوقف الا الامر المقتضي للتاخر الذي هو
مدلول الفاء التعقيبية اعني التبعية والتابع تبعية شيء
واحد لشيئين معينين على سبيل التعاقب او التناوب

مخبرين بل يحتاج الى بيان وقد انتهى نظر المستدل
الى بطلان الاول بما ذكره من الدليل واما الثانى فلم
يقم عنده عليه دليل فامتنع عنه الى الراى ونحن نبقى بعض
المباحثات فى ولعله والحمل منع المقدمة القائلة
من البين انه اذا كان المعلول موقوفا على القدر المشترك
لايكون التعدد فى العلة لان القدر المشترك فى الحالين
واحدا وكل من الفردين ليس شرطا بل مشتملا على الشرط
وذلك ظاهر ثم ان البحث من امهات المطالب فلابد
علينا ان نفصل هذا الكلام فنقول اما امتناع بقاء
المعلول بعد انتفاء علته مطلقا فقد تبين بما ذكر من بقاء
الاحتياج لبقاء العلة التى هى الامكان وقد فصلناه
فيما سلف واما انه هل يجوز ان يتبع توارد العلل المتعاقبة
وهل يجوز ان يكون لواحد بعينه علتان مستقلتان كل
واحد منهما بحيث لو وجد ابتداء او وجد ولكن المعلول بعينه
فالذى يحصل من كلام الشيخ واضرابه من القدماء انه
لايجوز ذلك فى العلة الفاعلة وان جاز فى الشرايط و
الالات فان الشيخ فى الهيات الشفاء بعد ما حقق ان
الصورة من حيث هى صورة شريك لعلة الهيولى
لا من حيث انها صورة معينة قال القايل ان يقول

ان



ان مجموع تلك العلة والصورة ليس واحدا بالعدد بل
واحد بالمعنى العام والواحد بالمعنى العام لايكون علة للواحد
بالعدد وهو طبيعة المادة فانها واحدة بالعدد فنقول
انا لانمنع ان يكون الواحد بالمعنى العام المستحفظ وحدته
عمومه بواحد بالعدد علة لواحد بالعدد وههنا كذلك
فان الواحد بالنوع مستحفظ بواحد بالعدد وهو المفارق
فيكون ذلك الشىء يوجب المادة ولايتم ايجابها الا بامور
امور مقارنة ايها كانت انتهى ولعل الفرق ان العقل
ينقض من ان يكون الفاعل مصدرا لامر يكون تحصيله
اقوى من تحصل حتى يكون الصادر ارجح فى التحصل من المصدر
ولكن لايمنع ان يكون امر واحد مصدرا لامر واحد
بالشرايط والالات المتعاقبة فان العمدة فى الايجاد هو
الفاعل وباقى العلل متممات لعليته وهذا الكلام حكمى
مقنع لطالب الكمال وان لم يعد فى تبكيت اهل الجدال
ثم لايخفى ان ذلك ينفى جواز بقاء المعلول بعد العلة الفاعلة
الموجدة بعلة مبقية وان جاز بقاؤه بعد زوال شرايط
تاثير الموجدة بشرايط اخرى كما فى بقاء صورة البيت
بعد زوال شرايط الايجاد بشرايط البقاء مع بقاء
ذات الفاعل الموجد وكذا ينفى جواز تعدد العلل المستقلة لامر

الشخصي سواء امكن اجتماعهما اولا قوله وما تمسك به
المتأخرون في جواز الثاني من اصلي الخارج
والتعدد بان النسبة الى حركة الشمس وللاحقي وصحة لو فرضه على
كون حركتها السابقة لكلا الاصلين واحد شخصيا و
هو وهم والسند ظاهر قوله فان تعدد الكلي يكون مع
تعدد آه الا ترى ان الحكماء معترفون بان المبدأ الاول
مختار مع انه لا يصدر عنه عندهم اولا الا الواحد لعدم
تعدد الجهات فيه وكون الاختيار عندهم ليس بمعنى صحة
الفعل والترك بل بمعنى كونه ان شاء فعل وان لم
يشأ لم يفعل وان استحال وقوع احد المقدمتين عنه موثرة
في المقصود وهو جواز صدور الكثير عنه وعدم جوازه كما
لا يخفى قوله وتارة بالحل وهو ان المصدرية امر اعتباري
انت خبير بانه لا فرق بين الخارجي والاعتباري في ان الاتصاف
بها بحسب نفس الامر يستدعي علة فالاولى ان يقال
المصدرية امر اعتباري فلا يلزم التسلسل لانقطاعه بانقطاع
الاعتبار قوله بخلاف ما اذا تعدد المعلول فانه حينئذ يجب
مصدريتان متغايران قوله للخصم ان يقول المتغايرات
انما هما المصدريتان الاضافيتان واما المعنى الذي
ذكرتم انه هو المصدر بالحقيقة وهو الامر الحقيقي فلا نم

تغايره بل هو اول المسئلة اذ ليس الكلام الا في ان مصدر
الامرين يجوز ان يكون واحدا فقولكم لو تعدد المعلول
الصادر من مصدر واحد لتحقق مصدريتان متغايرتان
بعد تفسير المصدرية بالمعنى الحقيقي الذي هو المصدر يكون
في معنى قولنا لو تعدد المعلول الصادر من مصدر واحد
لتحقق مصدران متغايران وهو وهم بل هو مصادرة ثم انكم
قلتم ان علمه تعالى وقدرته وارادته مع اختلاف مفهوماتها
عين ذاته ولم يريدوا به كون المفهوم من كل منها عين حقيقته
بل اردتم ان ذاته تعالى باعتبار انه امر مجرد عن المادة
ولواحقها علم وباعتبار انه مبدأ للممكنات قدرة وباعتبار
انه كاف في التخصيص ارادة من غير ان يستلزم
تركيبا في ذاته فلم لا يجوز ان يكون المصدريتان عين ذاته بهذا
المعنى فلا يلزم محذور قوله والتحقيق ما سيجيء ذكره عن قريب
بانه لم لا يجوز ان يكون لذات واحدة مساق الكلام
يقتضي انه منع للمقدمة القائلة بانه لابد ان يكون للعلة خصوصية
مع المعلول لا يكون لها تلك الخصوصية مع غيره وحاصله
انه يجوز ان يكون تلك الخصوصية مشتركة بين جميع المعلولات
وفيه انه على هذا التقدير انما يتم المقصود بانضمام
باقي الدليل اذ يقول تلك الخصوصية المشتركة هي المفيد للجهة

فيكون موجودة فهذا المنع لا يضر في هذا المطلوب
بل انما يضره في اثبات التعدد وليس الكلام ههنا فيه
وان جعل متوجها الى قوله الخلاف لما اذا تعدد المعلول
فانه يتحقق حينئذ مصدريتان متغايرتان او حاصله منع
مغايرة المصدريتين يرد عليه بعد ابحاثه قوله وان سلم آه
عنه ان المذكور في جواب النقض في قوة المنع اذ الحاصل
منع فايراد المنع في مقابلة المذكور في جوابه غير موجه
قد فرع بان الواحد الحقيقي كالواجب متصف في
حد نفسه اقول اتصاف الواجب به بالسلوب والاضافات
المتكثرة انما هو بعد صدور الكثرة عنه تعالى ضرورة
توقف الاضافة على المضاف اليه والكلام في الصادر
الاول وليس في تلك المرتبة الا الذات الواحدة
من جميع الجهات فان قلت سلب الشي لا يتوقف على ثبوته
والواجب تعالى في اي مرتبة فرض متصف بسلب جميع ما
عداه عنه قلت السلب يعتبر على وجهين الاول على وجه
السلب المحض وحينئذ لا يكون شيئا منضما الى العلة معتددا
العلة لاجله بل مصداقه ان يوجد ذات العلة وينتفي عنها
وح لا يلزم تعدد العلة والثاني ان يعتبر له نحو تحقق منضم
الى العلة ولو بهذا الاعتبار نحو من الوجود ولا يحصل الا

بعد صدور الكثرة فلا يتعدد الصادر الاول لاجلها
لان تحققها بعده فتامل ومن ههنا تبين انه لا يتوقف المطلوب
على وجود الخصوصية وتحريره ان العلة يجب ان تتعين بالنظر
اليه وجود المعلول والا يتحقق ذلك اذا كان نسبته اليه
والى غيرها على سواء بل يلزم ان يكون له اختصاص به
ومن البين ان الشي الواحد لا يكون من حيثية واحدة
مختصا بشي وبغيره فان الاختصاص باحدهما ينافي
الاختصاص بالآخر بديهة وبهذا يندفع الاعتراض
بانه يجوز ان يكون لذات واحدة من جميع الجهات
خصوصية مع امور متعددة لا يكون لها تلك الخصوصية
مع غيرها منضبط عنها تلك الامور باسرها لان تلك
الخصوصية لما كانت مشتركة بين المجموع وبين كل
واحد واحد من الآحاد وعليت هي وحدها منشأ التعين
صدور كل واحد فانها ليست خصوصية مطلقة لكل خصوصية
بالقياس الى ما عدا الجزاء فقط وتلك الخصوصية لا تكفي
في صدور شي من تلك الاجزاء لان نسبة العلة بحسب
هذه الخصوصية الى كل جزء والى غيره من تلك الاجزاء
سواء ولا يقتضي شيئا من الخصوصيات هذا التقرير ربما
على وجه يندفع عنه كثير من الشبه ولقائل ان يقول

كما ان وجه الناظر انه [illegible] للانتظام
السلب والايجاب [illegible]
ولا يتوقف [illegible] الا بعد صدور [illegible]
[illegible] السلوب [illegible]
[illegible] وجود السلب [illegible] والاول
لا يتصور الا بعد صدور [illegible]
[illegible]

لانم ان العلة يجب ان يكون لها مع كل واحد واحد من
معلولاته خصوصية ليست لها مع غيره مطلقا وما ذكرتم
من ان العلة يجب ان يتعين بالنظر اليها وجود المعلول
ان اردتم انه يجب ان يترجح بالنظر اليها وجوده على عدمه
مسلم لكن ذلك لا يقتضي ان يكون لها بالنسبة الى وجوده
خصوصية لا يكون لها بالقياس الى عدمه الا ان يكون لها
بالقياس الى المعلول خصوصية لا يكون لها بالقياس الى
غير ذلك المعلول مطلقا فيجوز ان يكون لها مع جميع
المعلولات خصوصية يرجح بها وجود كل منها على
عدمه وان زعمتم انه يجب ان يترجح بالنظر اليها
وجوده على وجود غيره فممنوع بل هو اول المسئلة
والجواب ان الحكم المذكور ضروري فان العقل يحكم بانه
لا بد ان يكون بين العلة والمعلول خصوصية لا يكون لها
تلك الخصوصية مع غيره والا لكان صدوره دون غيره
عنها دون غيرها ترجيحا بلا مرجح وفيه نظر اذ دعوى
البديهة في محل المنع والترجيح بلا مرجح انما يلزم
لو صدر عنها ما ليس لها معه خصوصية او صدر عنها
بعض ما ليس له تلك الخصوصية دون بعض اما لو صدر
عنها جميع ما له معها تلك الخصوصية كما فرضنا فلا يلزم

الترجيح بلا مرجح وذلك لان احاد ما له تلك الخصوصية
ترجحت على ما ليس له تلك الخصوصية بسبب الخصوصية
المشتركة واشتركت في صدورها عنها فلا ترجيح
لاحدها على الآخر وقد يلخص من هذا البحث ان مدار هذا
التقرير على انه يجب ان يكون للعلة خصوصية مع كل معلول
بحيث لا يشاركه فيها غيره مطلقا سواء كانت تلك
الخصوصية موجودة اولا لا يخفى على الفطن
المنصف انه اذا اشترك الخصوصية بين الجميع ولم
تحقق ما يختص بكل واحد لم تحقق منشاء خصوصية كل واحد
وهويته التي بها امتاز عن غيره فتلك الخصوصية
لو اقتضت شيئا لاقتضت القدر المشترك فلم تحقق
الامور المتعددة المتمايزة فعليك بالتامل الصادق
وسيجي تحقيق المقام بوجه الطف والجواب ان بعض
صدور آ لا صدور آ لا آه اول صدور لا آ ليس
صدور آ مما اتصف بصدور لا آ فقد اتصف بلا صدور
ومن حيثية اخرى بلا صدوره من غير تناقض اما اذا
لم يكن له الا حيثية واحدة لم يصح ان يتصف بها باللزوم
التناقض وتفصيله ان اتصاف الشي بامر هو لا اتصافه
بآخر فهو من حيث الاتصاف بذلك الامر لا يتصف بغيره

فلايجوز اجتماعهما من حيثية واحدة قال الكاتبي بعد ما
ذكر المنع الذي ذكره الشارح وان سلم فلا منافاة
بين قولنا صدر عنه ولم يصدر عنه لانهما مطلقتان
وان قيدت احديهما بالدوام كانت كاذبة اقول
المطلقتان انما يصدقان لاحتمال وقوع كل منهما
في زمان فاذا اتحد الزمان فيهما لم يمكن اجتماعهما في
الصدق ثم لايخفى انه جعل ههنا الحيثيات بمنزلة الازمنة
اذ لامعنى لاعتبار الزمان ههنا واراد بالمطلقتين ما لم يقيد
الحكم فيه بعموم الحيثيات وبالدوام ما قيد بعمومها وحينئذ
نقول انما جاز صدق المطلقتين بهذا المعنى لاحتمال
اختلاف الحيثية اما اذا اتحد الحيثية فلا يمكن صدقهما
معا وعند هذا يظهر انعكاس تشنيع الامام على الشيخ
ثم ان بهمنيار في التحصيل استدل على هذا المطلوب
بانه قد تقرر انه ما لم يجب صدور الشيء عن موجبه لا يصدر
عنه فان صدر عن ب من حيث يجب صدور
ب عنه لم يكن واجبا صدور ب عنه فانه
ان صدر عنه ج من حيث يجب صدور ب
عنه كان من حيث وجب صدور ب عنه يصدر ما
ليس ب فلا يكون اذن صدور ب

عنه واجبا وانت تعلم انه يتوجه عليه انه لا يلزم من المعروض
وهو صدور ج من حيث يجب صدور ب
ان لا يكون ب واجبا بل ان يكون ب
واجبا من حيث وجب ج بعينه ومآل الكلام الى نفسه
ويندفع بمثل ما ذكرنا فتدبر قوله الاول انه يلزم احتياجه
الى كل من العلتين فيه بحث لانه ان اراد بالاحتياج
كونه بحيث لا يمكن وجوده الا بايجادهما فلا نم ان العلة يجب
ان يكون كذلك لجواز ان يكون المعلول محتاجا الى
علة ما ولو حده العلة المعينة من غير ان يحتاج اليها
بخصوصها كما ان زيدا محتاج الى من يعطيه دينارا
فيعطيه عمرو ومن غير ان يكون محتاجا الى عمرو
بخصوصه وان اراد بالاحتياج مجرد الاستناد
المصحح للفاء فهو لاينافي الاستغناء عنه بغيره
والجواب ان المعلول لا يستند الا الى ما يتوقف عليه بخصوصه
بالضرورة اذ لو امكن كون احد الامرين لا على التعيين
كافيا في تحققه كان العلة الحقيقية هو القدر المشترك
لا كل واحد بعينه فلا تعدد في العلة بالحقيقة وح فظهر جواب
اختيار كل من شقي الترديد المورد في السؤال فتامل
الثاني انه لو توقف على كل منهما لم يكن شيء منهما

توقفه م

علة آه فيه بحث لانه لا يلزم من توقفه على كل واحد منها
على المجموع حتى يلزم ان لا يكون شيء منها علة مستقلة
الا يرى ان الشارح قرر ان كلا من اجزاء العلة التامة
موقوف عليه وليس المجموع كذلك وان اريد توقفه
على كل منها توقفه على المجموع ورد عليه بعد ما مر
النقض عنه انه اختار قسما رابعا وهو التوقف على كل الافراد
بل هذا معنى تعدد العلة المستقلة التي هو محل النزاع
والجواب انه اذا توقف المعلول على كل واحد منهما
كان مجموعهما مجموع ما يتوقف عليه المعلول فيه لك
تحصيل المطلوب وهو انه لا يكون شيء منها علة مستقلة
سواء كان ذلك المجموع موقوفا عليه اولا لا يقال
يجوز ان يكون الموقوف عليه احدهما لا بعينه لانا نقول
فلا تعدد في العلة كما مر فان قيل هذا ورد الشارح
فيما سبق خلاف ذلك حيث منع المقدمة القائلة
ان لم يكن خصوص شيء منها شرطا فلا تعدد في
العلة وجعله الجواب الحلي عما يتوجه على تعاقب العلل
على معلول واحد قلنا هذا مبني على ما سيذكره
من انه اذا تحقق احدى العلل تعين احتياج المعلول اليه
بخصوصه فالحاصل ان رأي الشارح ان العلة يجب ان

ان يكون موقوفا عليه بخصوصه لكن لا يلزم ان يكون [illegible]
التوقف على خصوصها ذات المعلول بل يجوز ان يكون [illegible]
منشاؤه العلة كما سيجيء وبهذا يظهر ان الواحد بالنوع
الاولى ان يقال كما في الشرح القديم فانه لا يمتنع
اجتماع المستقلتين المختلفتين بالنوع عليه لان ما ادعى هو
العكس في الوحدة النوعية اعني ان يكون المعلول واحدا
بالنوع والعلة كثيرا بالنوع واعلم ان الشارح
لم يتعرض لبيان الاصل وهو ان العلة الواحدة بالنوع
لا يصدر عنها الا واحد بالنوع وقيل في بيانه
لان مقتضى الطبيعة الواحدة من حيث هي لا يختلف لما
مر من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وانت
خبير بانه لا يتم المطلوب بهذا القدر كيف وما مر انما هو في
الواحد الحقيقي الذي لا كثرة فيه اصلا والواحد بالنوع
اعم من ذلك والحق ان الواحد بالنوع اذا اقتضى
من حيث الطبيعة النوعية وحدها من دون مداخلة الامور باعتبار
المختلفة بالحيثيات شيئا فلا يقتضي امورا مختلفة بالنوع
لعدم الاختلاف في العلة واما حديث اشتماله على [illegible]
والفصل وجواز اقتضائه باعتبار كل منهما امرا مخالفا
بالنوع لما يقتضيه باعتبار الآخر فخارج عما نحن فيه

نوع لايكون العلة الواحد بالنوع بل يكون علة كل
منها محالا لان الماهية العلة لاحد ضرورة اختلاف
طبيعة الجنس والفصل وعدم دخول احدهما في الاخرى
لايقال اذا اقتضى الجنس بشرط الفصل شيئا والفصل
بشرط الجنس امرا اخر كانا بالنوع تعدد المعلول بالنوع
مع عدم اختلاف العلة بالنوع اذ مجموع الجنس والفصل
وهو نوع واحد علة لكل منهما لانا نقول علة الاول
الجنس والفصل شرط وعلة الثانية بالعكس فالعلة
الفاعلة فيهما مختلفة بالنوع وكذا احديث اقتضاء
التشخصات المختلفة للانواع المختلفة لان تلك التشخصات
ان اختلف بالنوع فقط وان اتفقت فيه فلابد من انتهائها
الى تشخصات مختلفة بالحقيقة اذ لو لم يكن في احدهما خاصة
مسلوبة عن الآخر لم يحصل الامتياز قطعا فلابد ان ينتهي
الى امور متخالفة بالحقيقة في كلا الطرفين او الى امر متحقق في احد الطرفين
مسلوب عن الآخر وعلى الوجهين لايكون العلة في كليهما
امرا واحدا بالنوع من حيث وحدتها النوعية من غير
مداخلة ما يوجب اختلاف الحقيقة لايقال ربما كان
الامر المنضم امرا متشخصا بذاته لايكون له ماهية نوعية
لانا نقول على هذا التقدير ايضا يكون خارجا عما نحن فيه

النوع باعتبار

فيه لان الطبيعة النوعية مع ذلك الامر مخالف بالحقيقة
لتلك الطبيعة النوعية بدونها او مع امر آخر وان
لم يندرج الطبيعة النوعية مع ذلك الامر تحت نوع
بقي ههنا ان يقال كما لايجوز ان يصدر عن الواحد بالنوع
من حيث الطبيعة النوعية وحدها امور مختلفة بالنوع
فكذا لايجوز استناد الواحد بالنوع من تلك الحيثية
الى امور مختلفة بالنوع والا لزم توارد العلتين المستقلتين
على معلول واحد فلا فرق بين الاصل والعكس في
الوحدة النوعية ايضا وجوابه انه لايمتنع اجتماع
المتماثلين في الطبايع النوعية فلا محذور في اجتماع
الاحتياج والاستغناء ههنا فتأمل واعلم انه ذكر
الشيخ في الهيات الشفاء في فصل ترتب العقول و
النفوس انه لايجوز ان يكون الصادر من المعلول الاول
كثيرة متفقة بالنوع وذلك لان المعاني المتكثرة التي
فيه وبها يمكن صدور الكثرة عنه ان كانت مختلفة الحقايق
كان ما تقتضيه كل واحد منها شيئا غير ما تقتضيه الاول
في النوع فلم يلزم كل واحد منها ما يلزم الاخر بل طبيعة
اخرى وان كانت متفقة الحقايق فبماذا تخالفت
وتكثرت ولا انقسام مادة ههنا انتهى وفيه تصريح

بان الواحد بالنوع لا تستند الى علل مختلفة بالنوع
وهو خلاف ما ذكره المص من انتفاء العكس في الوحدة
النوعية قال اقول ان المعلول ايضا اول بما اورده
لكن في دفع الزام المجيب كما ذكرنا سالفا لكن لا يتم في اثبات
المدعى اولا فلسايل ان يقول ان اردتم بالاحتياج مجرد
الاستناد المصحح للتفاوت فلا يلزم من الاحتياج بهذا المعنى
الى احدهما بعينه ان لا يمكن وجوده بدونه لتنافي استغنائه
عنه وان اردتم بالاحتياج ما يعبر عنه عدم امكان وجوده
بدون المحتاج اليه فلا نم ان العلة تعين احتياج المعلول
الى نفسها وقت وجودها بل المعلول باق على ما هو مقتضى
ذاته من الاحتياج الى علة ما والفاعل لوجوده من غير ان
يجعله محتاجا الى خصوصية ذاتها كما مر في مثال النقر
والبحث كما مر ان المعلول لا تستند الا الى ما لا يمكن
وجوده بدونه لكن خصوص العلة ليس ناشيا من امكان
المعلول بل من خصوصيته اذ كل امر لا يقبل التاثير الا
من علة مخصوصة بمناسبة مخصوصة حتى لو
فرض اشتراك عدة امور في تلك المناسبة كان العلة
بالحقيقة احد تلك العدة لا خصوصية كل منها وح نظير
انه لا يحو تعدد العلة المستقلة اصلا وكانوا فضلنا

ذلكره

بعض الكلام عشابها ثم انه تيرا اي انه لو قيل في اثبات
المدعى لو تعدد العلة المستقلة لزم تحصيل الحاصل
لكفى في اثبات المطلوب ولم يوجه تلك المناقشات
وذلك لانه لا معنى لتحصيل الحاصل الا تحصيل شي لو لم يتعلق
به ذلك التحصيل لكان حاصلا بدون ان يحصل امر لا يكون
حاصلا وقت ذلك التحصيل والتقييد للتغير لا خراج
تعدد العلل على سبيل التعاقب والتناول وذلك
لازم على هذا التقدير ولعلهم لم يلتفتوا اليه لان بطلان
تحصيل الحاصل في مرتبة توارد العلتين المستقلتين
بل يكاد لا يكون بينهما فرق فلا يمشي الاستدلال
به عليه على تقدير كونه نظريا ولا يحسن التشبيه عليه
على تقدير كونه بديهيا فتامل قال واما انها من المعقولات
الثانية اقول تقديره على ما علم من كلام الشارح
في نظايرهما ان المعقولات الثانية ما يعرض الوجود الذهني
مما لا يكون وصفا للموجود الذهني لا يكون منها والوجود
ونظايره كالعلية والمعلولية ليست اوصافا للموجود
الذهني فان الموجود في الخارج ليس هو الماهية الموجودة
في الذهن بل الماهية من حيث هي وكذا الموصوف
بعلية الموجود الخارجي مثلا ليس هو الماهية الموجودة في

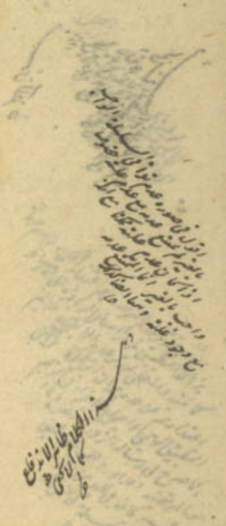
الذهن بل الماهية الموجودة في الخارج اذ اخذ في العلية
اقتضاء وجود المعلول بالفعل وان اخذ معنى كونه
بحيث لو وجد لاستتبع المعلول فالموصوف بها هو
الماهية من حيث هي فلذلك حكم الشارح بان الوجود
من المعقولات الثانية وكانه حسب انه يجب ان يكون الوجود
الذهني قيدا للموصوف بالمعقولات الثانية حتى يكون موصوفها
الماهية مع قيد الوجود الذهني وليس كذلك بل المعتبر في
المعقولات الثانية ان يكون الوجود الذهني مناط الحمل
على ما سبق تفصيله ولا شك ان الماهية بحسب وجودها
في الخارج لا امتياز عن الوجود في الخارج بل هي عينه بحسب
هذا الاعتبار فلا يكون الوجود عارضا لها بحسب هذا
الوجود وانما امتيازه عنه في تصور الذهن فعقط على الوجه
الذي سبق فيكون عارضا ذهنيا بقي الكلام
في العلية والمعلولية ولا شك انه لو اريد بهما ترتب الاثر
الخارجي عليه بالفعل ومقابله فهما من اللواحق الخارجية
ضرورة ان منشأ الآثار الخارجية انما هو الوجود الخارجي
وانه لم يوجد شيء في الخارج لم يتصف بان وجوده
الخارجي من شيء وان اريد بهما كونه بحيث لو وجد
في الخارج لاستتبع المعلول ومقابله فلا ريب في عدم

كونهما من اللواحق الخارجية بل عسى ان يكون من لواحق الماهية
التي لا اختصاص لها بالذهن والخارج وان اخذا
على وجه لا يحقق في الموجود الخارجي مثل ان يوجد
في العلية كونه بحيث يحتمل وجود المعلول بوجودها وعدمه
بعدمها وفي المعلولية ما يلازم هذا المعنى ونقيضه كانتا
من اللواحق الذهنية والامر في مثل ذلك متين هذا
ويحتمل ان المص تسامح في بعض المواضع فذكر المعقولات
الثانية في مقابلة اللواحق الخارجية قوله فلا اولى
ان يقال اقول اي على تقدير الاستدلال او في الشبهة
ليلائمها في ذهب اليه من البديهة قوله لان المعلول
المعين لا يستلزم علة معينة اقول ان اراد ان استلزام
المعلول المعين للعلة المعينة ليس كليا بناء على جواز
تعدد علل الشيء الواحد على سبيل البدل فعلى تقدير
التسليم غير نافع في هذا المقام لجواز ان يكون بعض
المعلولات بخصوصه يستلزم علة معينة وان اراد انه لا شيء
من المعلولات المعينة يستلزم علة معينة وان اراد
انه من المعلولات المعينة يستلزم علة معينة ممنوع والسند
قوله اقول فيه بحث لانه جاز ان يكون
من البين انه لا يمكن ان يكون للشيء الواحد الى آخر فيستبان

متنافيان وان عللنا بجهتين ضرورة امتناع اجتماع
المتنافيين وان استند الى علتين مختلفتين فاختلاف
الجهة التي هي منشاء النسبتين كما صرح به لا اندفع
المحذور بل لابد من اختلاف في احد الطرفين وح
يظهر اندفاع الدور فافهم قوله ان اراد بالامتناع
الدليل المرضي اقول لان نختار قسما ثانيا وهو ان
المراد به نفس المعلولية فكانه قال كل واحد منهما على تقدير
الدور معلول للآخر المعلول لذلك الواحد فيلزم
معلولية كل منهما لنفسه وهو محال اذ المعلولية نسبة
لا يتصور الا بين شيئين لكن يرد عليه ان ذلك في الدور
الذي زيفه الامام اذ يصح قوله العلة متقدمة على
المعلول لغوا بمنزلة قولنا العلة علة للمعلول و
كذا قوله فلو كان الشيء علة لعليته لكان متقدما على
عليته المتقدمة عليه بمنزلة قولنا لو كان الشيء علة
لعليته لكان علة لعليته التي هي علة له وهو لغو قوله
وهذا المعنى يقال له بالنسبة الى العلة اقول فيه بحث
لانه ان اراد بالمعنى المصحح لترتب المعلول على العلة بالفاء
نفس الترتب الذي هو مدلول الفاء فانه المصحح للترتيب
وعطفه عليه بالفاء فلا يصح قوله هذا المعنى يقال له بالنسبة

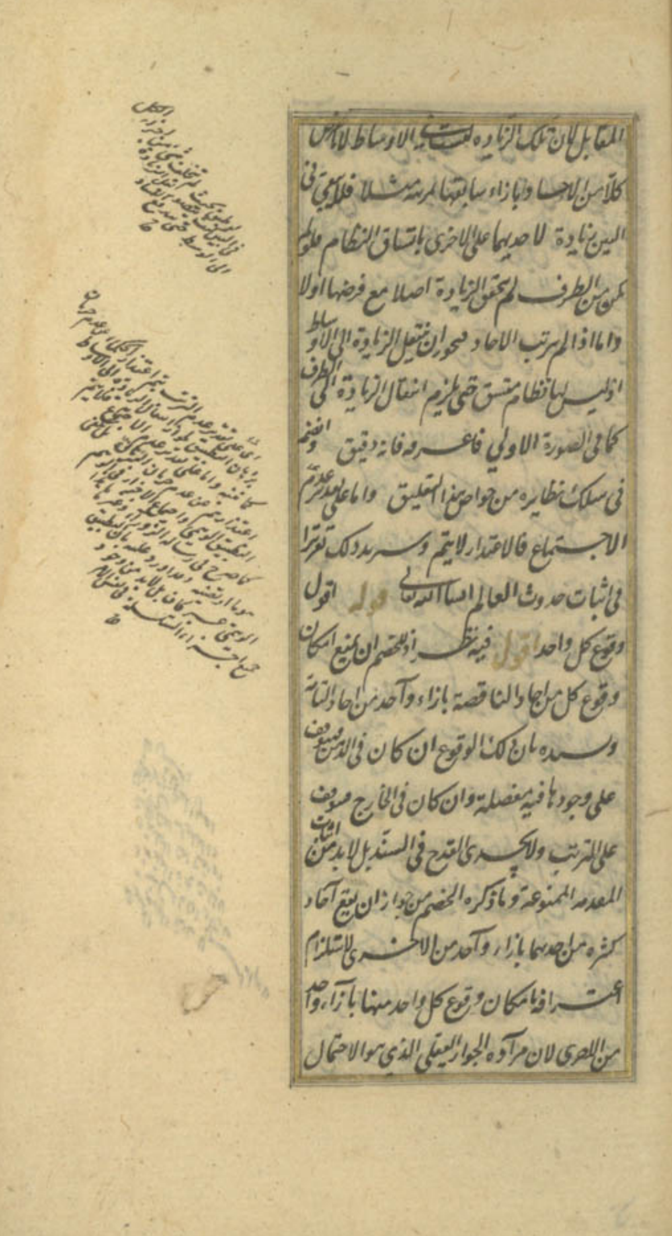
الى العلة كونه محتاجا اليه ومفتقرا اليه وموقوفا
عليه ولا قوله وبالنسبة الى المعلول كونه معلولا ومحتاجا
ومفتقرا وموقوفا بل هو بالنسبة الى العلة التقدم
وبالنسبة الى المعلول التاخر وان اراد به القدر المشترك
بين العلية والمعلولية لم يصح قوله يقال له بالنسبة الى
العلة كونه متقدما وبالنسبة الى المعلول كونه متاخرا
فان التقدم والتاخر متغايران للعلية والمعلولية
معلولان لهما كيف والغرض من الكلام اثبات الامر
الزائد الذي هو الترتب حتى يندفع الشبهة الناشئة
من الاتحاد ولا يقال مدار النقض على ان التالي الذي
يدعى بطلانه هو تقدم الشيء على نفسه او علية الشيء
لنفسه لا تقدم الشيء على علته حتى يقال ان عين المتنازع
فيه كما ذكره الشارح في الحاشية لانا نقول فليغو
ح اثبات الامر المصحح لترتب المعلول على العلة بالفاء
اذ لا دخل له في المطلوب بل يكفي ان يقال لو كان شيء
علة لعليته لزم كونه علة لنفسه ولا دخل لاثبات المعنى
المصحح للفاء في اثبات هذه الملازمة اصلا حتى يقال اورد
لاثباتها قوله لان العلة القريبة لا يوجد بدون العلة البعيدة
اقول اي لا يوجد بدون تاثير العلة البعيدة

واذا لم يوجد بدونها لم يكن كافية في تحقق المعلول بحسب
الواقع وان فرض كفايتها على تقدير وجودها فلا يقدح
في كون المحتاج الى المحتاج الى الشيء محتاجا الى ذلك الشيء
بحسب الواقع فلا يصلح سندا للمنع قوله اقول من
نحو ذهاب السلسلة هذا انما يرد على ما قرره في توجيه
كلام المتن واما على تقريره فلا ورود له وذلك
موقوف على مقدمة هي ان الشيء لم يمتنع جميع انحاء عدمه
لم يجب وجوده وهو ظ وبعد تمهيدها نقول لو تركب
سلسلة الممكنات لا الى نهاية لم يمتنع عدم تلك السلسلة
بالاسر لان امتناع عدمها بالاسر ليس لذاتها والا لزم
عدمها عدم الواجب لذاته وهو ظاهر ولا لاستلزام
عدم ما هو واجب لغيره لان الواجب بالغير ممتنع الحصول
على هذا الفرض لان كل واحد من احادها يمكن انتفاؤه في
ضمن انتفاء جميع السلسلة اذ انتفاء جميعها غير ممكن وما
لم يمتنع جميع انحاء عدمه التي من جملتها عدمه في ضمن عدم
الجميع لم يجب وجوده والسر في ذلك ان الواجب
بالغير انما يمتنع عدمه على تقدير وجود علته لا على التب
فاذا قدر انتفاؤه مع علته ولم ينته سلسلة العلية الى
الواجب بالذات لم يلزم محال اصلا ولا يكفي انطباقي تارة



المتن على ما ذكرنا من غير تكلف فان قوله لكن الواجب
بالغير ممتنع ايضا معناه انه على هذا التقدير لا يتحقق الواجب
بالغير ايضا لان كل واحد منها يمكن العدم لامكان
عدمه في ضمن عدم الجميع فلا يجب وجوده وانما المستحيل
على هذا التقدير عدم كل منها مع وجود علته لا مطلقا
قوله واحسن من الاول هذه الدعوى اولى لما كان محل
المعترض لا يتم لزوم تساويهما فان ذلك كما يكون للتساوي
قد يكون لعدم التناهي ايضا محتملا لان يكون عرضية له
على هذا التقدير ليسا متساويين ولا متفاوتين بناء
على توهم انهما من خواص الكم المتناهي وان يكون عرضيه
انهما مع كونهما متفاوتين يقع كل من احدهما بازاء
واحد من الاخرى بعرض الابطال كلا الوجهين مع عدم الضرورة
في الانحصار اولا وفي عدم امكان لوا في الاحاد من الطرفين
ثانيا قوله وان الناقصة يلزمها الانقطاع اي على تقدير
تطبيق الاحاد بالاحاد ظاهر وان هذه الدعوى تبتني
المقدمات السابقة في اثبات التناهي قوله اللهم الا
اذا لاحظ العقل كل واحد لا يخفى ان التطبيق لا يتوقف
على ملاحظة الاحاد مفصلة بل يكفي فيه ملاحظتها
على الاجمال بان يفرض كل جزء بازاء جزء ولو توقف

على ملاحظة الآحاد بالتفصيل لم يتم التطبيق على تقدير الحركة
ايضا لا يقال على تقدير الترتيب والوجود يكون الآحاد
واقعة بعضها بازاء بعض في الخارج مع قطع النظر عن
تطبيق العقل لانا نقول ان معنى وقوع بعضها بازاء
بعض في الخارج ان كان المراد ان بعضها نسبة الى البعض
بحسب الترتيب في الخارج حيث ذلك لا يتحقق الفرق اذ
الكلام في انه بدون ذلك الترتيب تحقق التطبيق العقلي
ونفس هذا الترتيب ليس تطبيقا عقليا حتى يصح ان يقال
الانطباق حاصل هنا في الخارج وان كان المراد ان
بعضها منطبق على البعض في الخارج فليس كذلك كيف لا
والانطباق امر يعرضه العقل بين كل منها وبين ما يتقدم
عليه والحق ان يقال على تقدير عدم الترتيب لا يلزم
انقطاع السلسلتين لجواز ان يكون زيادة الزائدة في
الاوساط بان يتحقق فيما بين تلك الآحاد شيء من الكل الاكمل
بازائه شيء من الجزء ثم يتكافؤ السلسلتان فيما بقي
من الآحاد فلا يلزم انقطاع الناقصة ولا الزائدة
وتفصيله ان السلسلتين المعروضتين لا شك في زيادة
احديهما على الاخرى من الطرف المتناهي فاذا طبقناهما
في صورة الترتيب فيعلم الزيادة من ذلك الطرف الى الطرف



المقابل لان تلك الزيادة ليست في الاوساط لا ما ليس
كل من الآحاد بازاء سابقتها المرتبة مثلا فلا يبقى في
البين زيادة لاحديهما على الاخرى باتساق النظام فلو لم
يكن من الطرف لم يتحقق الزيادة اصلا مع فرضها اولا
واما اذا لم يترتب الآحاد فيجوز ان يتخيل الزيادة الى الاوساط
اذ ليس لها نظام متسق حتى يلزم انتقال الزيادة الى الطرف
كما في الصورة الاولى فاعرفه فانه دقيق وانظم
في سلك نظائره من خواص هذا التعليق واما على تقدير عدم
الاجتماع فالاعتذار لا يتم وسيرد ذلك تقريرا
في اثبات حدوث العالم ان شاء الله تعالى قوله اقول
وقوع كل واحد اقول فيه نظر اذ للخصم ان يمنع امكان
وقوع كل من آحاد الناقصة بازاء واحد من آحاد التامة
وسنده ان ذلك الوقوع ان كان في الذهن ممتنع
على وجودها فيه مفصلة وان كان في الخارج موقوف
على الترتيب ولا يجدي القدح في السند بل لا بد من اثبات
المقدمة الممنوعة وما ذكره الخصم من جواز ان يقع آحاد
كثيرة من احديهما بازاء واحد من الاخرى لاستلزام
اعترافه بامكان وقوع كل واحد منها بازاء واحد
من الاخرى لان مراده الجواز العقلي الذي هو الاحتمال

فان عرضه دفع جريان الدليل فی هذه الصورة بمنع
بعض مقدماته فهو مانع بكيفية احتمال اللاوقوع ولا
يكفی احتمال الوقوع فی اجراء الدليل بل انما يتم بان يثبت
الامكان الذاتی فيقال لو كانت الامور الغير المتناهية
الغير المترتبة ممكنا لامكن وقوع كل واحد من السلسلتين
بازاء واحد من الاخری لكن ذلك محال الی آخر الدليل
والخصم حينئذ يمنع الملازمة ثم لو سلم الملازمة فلا يتم الدليل
بما اسلفناه من انه يجب كون زيادة الكل علی الجزء فی
فی الاوساط فلا يظهر التخلف كما وجدنا به سمعك قوله
والا لزم ان ينطبق معلول من تلك آه هذه الملازمة
غريبة وانما تظهر لزوم ذلك فی كل قطعة متناهية عنها
وما قيل كيف لا تزيد سلسلة العلل بواحدة من تلك الجهة
مع ان سلسلة المعلولات زادت فی تلك الجهة بواحد
هو المعلول الاخير الذي لم يأخذه فی السلسلة
لانه لم يجتمع فيه الصفتان معا فلو لم تزد سلسلة
العلل بواحدة فی ذلك الطرف لم يكن التصاعد متساويين
فی العدد فيكون هناك معلول بلا علة تقابلها
وهو باطل بالضرورة فاقول لا يجدي فی دفع الايراد
عن هذا الدليل اذ ليس فيه اثبات المقدمة الممنوعة

بل هو ترك لهذا الدليل وتمسك ببرهان التضايف الذي
ما فی تقدد ذلك والذي يمكن ان يقال فی توجيه هذا
الدليل ان العقل يحكم بان كل جملة تكافؤ علياتها ومعلولياتها
بهذا الوجه لا بد لها من علة خارجة حكما كليا من غير فرق
بين الجملة المتناهية وغير المتناهية اذ العلل والمعلولات
المتطابقة علی هذا الوجه يحتاج الی خارج متقدم اذ لو لم يحتج
الی خارج كانت هي بعينها عللا ومعلولا وفات
السبق الذي هو مقتضی العلية وهذا الحكم يدعي السبق
الی العقول المتحدسة فان العقل اذا لاحظ اجمالا ان
هذه السلسلة سلسلة تساوی علاتها علياتها ومعلولياتها
وليس شيء من تلك العليات مكافئة للمعلوليات التي
انطبقت عليها فربما جزم بافتقارها الی علة مكافئة
والشبهة انما ينشأ من طلب التفصيل فی الحكم الكلي
الذي يجزم به العقل اجمالا ونظير هذا ما قال ان العقل
يحكم بان الموجد متقدم علی الموجد من غير تفصيل من
موجد لنفسه وغيره ثم يثبت به ان الماهية لا تكون
علة لوجودها وكذا ما يقولون فی البرهان السلمي ان
كل جملة من الابعاد المتزايدة يجتمع فی بعد واحد فلو كان
جملة من الابعاد غير متناهية لامكن اجتماعها فی بعد

فلزم ان يكون البعد المشتمل على لا متناهي محصورا بين
الحاصرين فان مثل ذلك جار في ما ذكرناه ونظائره التي
لا يكاد ينضبط وقد قرر الشيخ في الشفاء هذا البرهان
هكذا كل ما هو معلول وعلة فهو وسط بين طرفين بالضرورة
فانه لما كان معلولا كان له علة ولما كان علة
كان له معلول فلو تسلسلت العلل الى غير النهاية لكانت
سلسلة العلل الغير المتناهية معلولة وعلة اذ لا واحد
من احادها الا وهو معلول وعلة ايضا اما انها علة فلانها
علة الممكن الطرف المعروض واما انها معلولة فلانها
تتعلق بالمعلولات والمتعلق بالمعلول لا بد ان يكون
معلولا فلما ثبت ان سلسلة العلل معلولة وعلة وثبت
ان كل ما هو معلول وعلة وسط فيكون سلسلة العلل
الغير المتناهية وسطا فيكون وسطا بلا طرف وانه
محال هذا كلامه ويرد عليه ان كلا من احاد تلك السلسلة
وسط بالقياس الى طرفين هما واحدان من تلك
الاحاد وكذا كل قطعة متناهية اخذت منها وليس كل
الاحاد باسرها وسطا فان حكم الكل الافرادي
قد يخالف حكم الكل المجموعي فما هو وسط فله طرف
اعني كل واحد وكل قطعة متناهية وما لا طرف له فليس بوسط

اعني السلسلة الغير المتناهية التي هي الاحاد باسرها
وهذه الشبهة نظير ما يرد على سائر البراهين وينبغي
بمثل ما ذكر هناك وهو ههنا ان لنا العقل الحاكم بان
مجموع الاوساط وسط من غير تفصيل بين القطعة المتناهية
وغير المتناهية وحكم الافرادي وان جاز ان يخالف حكم
الكل لكن قد يجزم العقل بعدم المخالفة في بعض المواد وهذه
المادة منها فلو وجدت السلسلة الغير المتناهية التي
كل واحد منها علة ومعلول كان المجموع وسطا
من غير طرف ولعل الشبهة انما نشأت من منع وجود السلسلة
المفروضة او تجويز وجودها اذ ربما لا يحكم العقل بان
مجموع الاوساط اوساط بناء على ان وجود السلسلة
المفروضة ينافي تلك المقدمة اما اذا عرضت المقدمة
على العقل السليم من دون التفصيل فيحكم بها كما في النظائر
التي مرت والبيان في بداهة الحكم الكلي ولا يتضح
فيه جلية الحال الا بترك الجدال ونقصر الهمة على طلب
الكمال ومساعدة التوفيق من مولى الافضال
فلا اقل من ان يوجد ذلك الخارج
فان قلت يجوز ان يكون الخارج موجد الكل واحد من
اجزاء السلسلة بواسطة الجملة السابقة على كل

الواحد ويكون ترتب الآحاد باعتبار الشرطية والآلية
لا باعتبار الفاعلية فلا يلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول
واحد ولا انقطاع السلسلة ولا يندفع ذلك بان يقال
الكلام في الممكنات المترتبة من حيث الفاعلية لانه قد
يمنع وقوع هذا الترتب في الممكنات الغير المتناهية
اذ يجوز ان يكون ترتبها بوجه آخر ويكون فاعل
كل منها امرا واحدا بشرط الآحاد السابقة او بآلتها
قلت حاصل الدليل ان فاعل الممكن اما الواجب وهو
المطلوب او الممكن وح ينقل الكلام اليه حتى يدور او يتسلسل
ويسوق الكلام الى آخره وعلى هذا لا يتوجه الايراد اصلا
اذ الكلام على تقدير ترتبها باعتبار الفاعلية
قوله وان وجدت لزم تخلف المعلول قوله اذا
فسر العلة المستقلة بما يكون وحده مؤثرا في جميع اجزاء
المعلول وان توقف تاثيره على حصول شرط لم
يمتنع تخلف المعلول عنها وح يمكن اختيار هذا الشق ويكون
المراد انها بنفسها علة مستقلة لكل جزء ومن
ههنا يعلم انه لو اريد الفاعل الحقيقة لم يتوجه عليه ما ذكر
فان الفاعل الحقيقة بالنسبة الى المركب الذي جميع اجزائه
ممكن انما هو فاعل جميع اجزائه واطلاق فاعل ذلك المركب

على فاعل بعض اجزائه اصطلاح مبني على المسامحة على ما
علم من كلام الشيخ ولعل مرادهم من الفاعل المستقل بهذا
المعنى فيندفع المعارضة المذكورة نعم يتجه المنع بان
يقال لا نم ان المركب الذي جميع اجزائه ممكن يجب
ان يكون له علة يكون شيء بعينها مؤثرة في كل واحد
من اجزائه بل انما يجب ان يكون لكل واحد من اجزائه
علة مؤثرة وربما كان مجموع علل الاجزاء علة للمجموع
ولا يكون علة بعينها مؤثرة في كل جزء وح فنقول
علة مجموع الآحاد ما فوق المعلول الاخير الى غير النهاية
ونسوق الكلام وعلى اصل الدليل منع آخر
لا يخفى على من له ادنى مسكة انه كما ان الممكن الواحد
يحتاج الى علة واحدة كذلك الممكنات المتكثرة تحتاج الى
علل متكثرة وان كل واحد من الآحاد مغاير للسلسلة
باسرها كيف والسلسلة باسرها كثير والجملة داخل فيه
كل واحد من الآحاد وليس كل واحد من الآحاد وكذلك
فالجملة مفتقرة الى علة هي مجموع علل الآحاد وهو
غير علة كل واحد منها كما ان الجملة غير كل واحد
وذلك بين لا سترة به نعم يرد ان مجموع علل الآحاد
هو بعينه ما قبل المعلول الاخير الى غير النهاية فكان السلسلة

المبتداة مما قبله بلا واسطة علة للمعلول الاخير وسلسلة
المبتداة مما قبله بواحد هو علة ما فوق المعلول الاخير
وهكذا فجميع تلك السلاسل التي يشمل السلسلة المبتداة
مما قبل المعلول الاخير هو مجموع علل تلك الآحاد و
قوله قولكم انها يمكن مجرد عبارة اقول انت تعلم انه
كما ان الممكن يفتقر الى علة كذلك تفتقر الممكنات الى علل
وح يصح الترديد في ان علل تلك الممكنات هي بعينها
نفس الممكنات المعلولة او داخلة فيها او خارجة وكان
الشارح توهم ان ذلك الترديد مبني على كون السلسلة
ممكنا واحدا وليس كذلك ولا في كلام القائل الذي
اعترض عليه ما توهم ذلك قوله وما يقال ان وجود
الآحاد وغير وجود كل منها فكلام خال عن التحصيل اقول
بل هذا الكلام خال عن التحصيل لان مغايرة الجميع لكل واحد واحد
من اجلى البديهيات كما سبق قوله فحقه ان يكون
مقدما عليه قوله ولان آه اقول لان المراد بالمؤثر في قوله
لان المؤثر في المجموع هو المؤثر المستقل على ما سبق
والنظم الطبيعي يقتضي تقديم اثبات المؤثر المستقل على بطلان
كونه جزءا او عينا قوله فالاولى الحملة التي بعد عدد
الالوف اقول هذه المنفصلة ممنوعة بالحملة التي

بعد عدة الالوف منتشرة في جميع السلسلة
فانه اذا اخذ جزء من اجزاء السلسلة وترك
تسعمائة وتسع وتسعون جزءا ثم اخذ جزء آخر وترك مثله
وهكذا الى غير النهاية يكون بهذه الجملة من الآحاد بعدد
عدد الالوف ولا يلزم بمجرد ما ذكر وقوع هذه الجملة في
احد الطرفين فان قيل يطبق عدة الالوف على الآحاد
لنظر انتقال الزيادة الى جانب اللاتناهي كان رجوعا الى
برهان التطبيق بعينه فتامل قوله وتكافؤ المتضايفات
آه الظاهر ان مقصود المص ان نسبتي العلية والمعلولية
متكافئتان في حالتي الوجود والعدم معا بمعنى ان كل ما
هو علة للشيء بوجوده علة لوجود المعلول وعدمه لعدمه
وكذا ما هو معلول بوجوده معلول لوجود العلة وعدمه لعدمها
وح معنى العلية والمعلولية على اطلاقهما لا على عمومهما فان ذلك
لا يستلزم ان يكون الحال في خصوصيات العليات كذلك
ولا يرد عليه ما اورده الشارح على توجيه وقول المص
بعد ذلك والفاعل في الطرفين واحد بمعنى ان كون العلة علة
موجوده فاعلا لوجود المعلول ومعدومه فاعلا لعدم
المعلول ايضا توهم من زعم ان العدم ليس اثر الفاعل
وانه مستغن عن الفاعل لانه مستمر من الازل وقطع

الفاعل استمراره بالاتحاد فلا تكرار لا يقال وجود المعلول
علة لوجود المعلول وعدمه ليس علة لعدمه لانا نقول
كما ان وجوده الثاني علة لوجوده كذلك عدم وجوده السابق
علة لعدمه قوله وليس المراد بها ههنا العلية و
المعلولية مطلقا بل الفاعلية قوله اي الفاعلية الموجبة
لا مطلق الفاعلية وانت خبير بان سياق كلام المص
يقتضي ان مقصوده مما ذكره من قوله فالفاعل مبدأ التاثير
الى ههنا بيان احكام العلة الفاعلية وان جرى بعضها
في غير العلة الفاعلية بحكم جريان الدليل فتدبر قوله
مردود بانه يجوز آه لا يخفى انه بعد تسليم ان عدم العلة الفاعلية
علة فاعلية لعدم المعلول يلزم في هذه الصورة ان يكون
عدم الواجب تعالى عن ذلك علة لامر وجودي وكون عدمه
امرا محالا لا ينافي عليته فان عدم العقل الاول معلول لعدمه
وعدمه علة له لكن لما كان العلة ممتنعا لذاته كان المعلول
ممتنعا بالغير فلو كان الواجب علة لامر عدمي لكان عدمه
علة لامر وجودي والتالي باطل فالمقدم مثله لا يقال عدمه
محال فيجاز ان يستلزم محالا وهو عليته لامر وجودي لانا
نقول الملزوم هو ما فرضناه من كون الواجب علة لامر عدمي
فانه قد ثبت انه يستلزم كون عدمه علة لامر وجودي وهذا

اللازم

اللازم محال سواء كان ذلك العدم محالا او لا فالملزوم
المذكور محال فافهم قوله مردود بانه لم لا يكون آه
من البين ان الامكان علة الاحتياج والاحتياج نسبة بمعنى
محتاجا ومحتاجا اليه فكل ممكن امر محتاج اليه سواء وجد او
لم يوجد اصلا نعم ان كان موجودا لزم تحقق المحتاج
اليه وان لم يكن موجودا فكل ممكن علة له بحسب نفس الامر
ممتنعا كانت تلك او ممكنا موجودا او معدوما فالملكة
المذكورة يكون معلولة لامر موجود لكونها امرا وجوديا
فيكون عدم ذلك الوجودي علة لعدمها والمفروض
كون امر وجودي آخر ايضا علة لعدمها فيجتمع علتان مستقلتان
فلو كان الوجودي علة لامر عدمي لزم اجتماع العلتين
على معلول واحد هو ذلك الامر العدمي وهذه الملازمة
ظاهرة مما ذكرنا ولا يتوجه المنع الذي ذكره الشارح
نعم بقي الكلام ههنا في بطلان التالي بناء على ان يقال
ان توارد العلل المستقلة على سبيل البدل غير ممتنع فاذا
فرض كون الواجب علة للملكة وعدمه ممتنع فلا يجتمع مع ذلك
الامر الوجودي الذي فرض علة للعدمي والملزوم التوارد
على سبيل الاجتماع حتى يكون محالا وعلى تقدير كون علة الملكة
امرا ممكنا يجوز ان لا يجتمع مع الوجودي الذي هو علة للعدمي

ويندفع بانه على تقدير تحقق الامر المفروض علة للامر العدمي
لايخ اما ان يوجد الوجودي الذي هو علة الملكة او لا
وعلى الاول يلزم اجتماع النقيضين وعلى الثاني
اجتماع علتين مستقلتين لايقال لانم لزوم اجتماع النقيضين
على التقدير الاول لجواز ان يتخلف احدهما لفقد شرطه
لانا نقول الترديد في العلتين المستجمعتين لشرايط التاثير
فانا نقول على تقدير تحقق الوجودي المفروض علة للامر العدمي
مع جميع شرايط التاثير لايخ اما ان يوجد الوجودي
الذي هو علة الملكة مع جميع شرايط التاثير ايضا او لا و الى اخر
الكلام آه فتفكر قوله لجواز ان يكون موجودة متوقفا آه
قول انت خبير بانه ح لايكون العلة الفاعلية لتلك الملكة
موجودة بشرايط التاثير فيكون علة العدم انتفاء
الفاعل من حيث انه فاعل بالفعل وان كان ذاته موجودا
ولاشك ان مراد من يقول بهذا التوجيه ان انتفاء الفاعل
بهذا التوجيه علة لانتفاء المعلول فتدبر ولو استدل
على هذا المط بانا نعلم قطعا ان انتفاء علة الملكة كاف
في عدمها سواء وجد الامر الوجودي الذي فرض كونه
موثرا في عدمها او لم يوجد والا لزم وجود المعلول
مع انتفاء علته بلا تخلف واذا لم يختلف حال الشيء وجودا

وعدما بوجود آخر وعدمه لم يكن الاخر علة له قطعا لم يحتج علته
بازاء الشبهات قوله ويرد عليه ان الفاعل آه
القابلية اما عبارة عن كون الشيء متهيئا لقبول الاثر
وذلك او ارید الاستعداد او واما عبارة عن كون
الشيء جائز الاتصاف بالاثر وذلك ان ارید بها الامكان
الذاتي واذا اعتبر معها تحقق شرايطها وارتفاع الموانع
عنها لايقتضي حصول الاثر بالفعل بل جوازه واستحقاقه
وكذا اذا اعتبر معها شرايط التاثير وارتفاع الموانع عنه
ما لم ينضم اليه التاثير بالفعل فعلم ان القابل من حيث انه
متصف بالفعل بالقابلية لايجب به وجود المقبول بل يصير
متهيئا له او يمكن الاتصاف به بخلاف الفاعل من حيث
انه متصف بالتاثير بالفعل فانحل الشبهة وكان عدم
الفرق بين القابلية وبين القبول بالفعل بمعنى الاتصاف
فانه بالحقيقة هو المعلول لا قابلية فتامل قوله فامكان
الوجوب والامتناع ليسا من جهة واحدة فلابد لهما من جهتين
سابقتين عليهما وبه يتم المطلوب قوله وفيه نظر لانا
لانم آه الظاهر ان مراد المص انه ليس بماهيته مقتضية لتعلق
بشخص اخر مطلقا بحيث يكون الخصوص مستندا
الى الخصوص ويكون تقتضي الماهية ان يكون علة لشخص

آخر وح کل فرد منها علة لشخص اخر بینا سبب خصوصه فیلزم
لاتناهی اشخاصها کما ذکره بلاریبه ولیس مراده کون جهة
مقتضیة لعلیه شخص معین حتی یرد ما ذکره الشارح من ان
اللازم حینئذ کون کل فرد علة لذلک الشخص المعین لا عدم
تناهی الاشخاص فان ذلک مما لا یذهب الوهم الیه کیف
وح یلزم ان یکون ذلک الشخص المعلول علة لنفسه قوله
وفیه نظر لان معنی العلیة آه انت خبیر بان مفاد کلام المص
نفی کون الشخص من العنصریات علة لشخص آخر بسبب جهة
فقد نسب العلیه والمعلولیة الی الشخص وجعل المهیة منشأ
لتلک العلیة وح یظهر معنی احتیاج المعلول واستغنائه
عن خصوصیة فرد فرد قوله ویرد علیه وعلی الدلیل آه
یمکن ان یقال مراد المص انه لیس الشخص من العناصر بجهتها
المشترکة بینه وبین سایر الافراد علة لشخص اخر وبهذا الحکم
یعم المشارکات الجنسیة والنوعیة ولا یتوقف علی تساوی
اشخاص العناصر فی المهیة النوعیة فتدبر قوله لان التصور
الکلی آه وفیه نظر لانه صرح بهمنیار فی التحصیل بان المعلول
الذی لا مثل له من نوعه کالشمس والعقل الفعال یصح صدوره
عن رای کلی وح یتوجه المناقشة فی توقف الفعل علی التصور
الجزئی مطلقا فان قیل قد قید المص الفعل الصادر منا و

لیس فی افعالنا ما لا مثل له من نوعه فلا یرد النقض
قلنا علی تقدیر التسلیم اذا جوزتم صدور الشیء عن التصور
نوعه المنحصر فیه فلم لا یجوز ان یصدر عن رای کلی منحصر فیه
وان لم یکن نوعه منحصرا فی ذلک الفرد وما الفرق بین النوع
المنحصر فی فرد والعرضی المنحصر فیه حتی جوزتم صدور المعلول
عن تصور الامر الاول دون الثانی لا بد لذلک من بیان
واعلم انهم اثبتوا فی الفلک قوة شاعرة جسمانیة
بها الادراک الجزئی هو مبدا الحرکة الشخصیة متمسکین بان
الرای الکلی لا ینبعث عنه شوق جزئی ویرد علیه النقض
المذکور وما قیل فی الجواب من ان النفس مع الارادة
الکلیة قار والعلة القارة ما لم ینضم الیها امر غیر قار یستحیل
ان یقتضی امرا غیر قار والا لزم تخلف المعلول عن العلة
فلا یدفع ذلک بل هو دلیل آخر ویدل علی مغایرة
للشوق اه لم یعرف الشوق الذی هو مقسم الشهوة والغضب
وحکم بان الشهوة مفقودة فی الدواء البشع وقال
الاستاد رحمه الله فی اوایل حواشی شرح التجرید ان الشهوة
میل جبلی غیر مقدور للبشر بخلاف الارادة وکذا النفرة
حالة جبلیة غیر مقدورة بخلاف الکراهة وقد یشتهی الانسان
ما لا یریده بل یکرهه کاللذات المحرمة عند الزاهد وقد یرید

ما لا يشتهيه بل ينفر عنه كشرب الدواء المر عند المريض وكذلك
قد يكون ارادة المعاصي مما يؤاخذ عليها دون شهوتها وكراهة
الطاعات الشاقة قد يؤاخذ عليها دون النفرة انتهى كلام
الشارح مبني على هذا التفسير واعلم ان مغايرة الشوق للاجماع
يمكن ان يكون بحسب الشدة والضعف بان يشتد الشوق فيصير
اجماعا وقد صرح بذلك بعض الاكابر وفي هذا المقام بحث على ما
حررناه في شرح الهياكل فليرجع اليه قوله فالقول بان مبادي
اه لا يخفى ان مثل ذلك انما يلائم المقامات الخطابية دون المباحث
الحكمية على ان دعوى الاغلبية في حيز المنع فانه لو اريد بالارادة
الميل الاختياري كما يقتضيه مقابلته للشوق المفسر بالميل الحيواني
الغير المقدور فيرد ان شيئا من الميل المذكور لا يكون اختياريا
فانه اذا حصل المعتاد المقصود الغاية فكان ذلك الفعل اما
ضروريا او مسامحة جدا ولم يكن عنه مانع يترتب عليه الميل التام
المودي الى الفعل من غير اختيار كيف ولو كان الميل الاول
اختياريا لاحتاج الى ارادة اخرى فيتسلسل لا يقال الفعل الاختياري
قد يترتب على الشوق دون الارادة على ما ذكره الشارح من
ان القول بان مباديها اربعة بناء على الغالب لانا نقول
على فرض التسليم يحتاج الارادة الى شوق ونحن نعلم
بالوجدان انتفاءه اذ لا نجد فينا الشوق الى الحالة المسماة

بالارادة

بالارادة بل لا يتصور الارادة حال الفعل اصلا بل الحالة التي
الى الفعل المتصور المصدق بغايته كما يشهد به الوجدان
وان اريد به الميل التابع للروية اختيارا فيتوجه عليه ان
الافعال الصادرة عن الحيوانات العجم باسرها خالية عن هذا
الميل لفقدان الروية فيها والافعال الاختيارية الانسانية
قد يخلو عنه كما اعترف به بل نقول الافعال التابعة للشوق
الغريزي اكثرها خالية عن المصلحة العقلية والشرعية ثم
الافعال التابعة للعقل اكثرها مخالف لمقتضى الشوق الغريزي فهي
تابعة للارادة بدونه واكثر الافعال الاختيارية مترتبة اما
على الشوق بدون الارادة على هذا التفسير او بالعكس فمباديها
في الاغلب ثلثة لا اربعة كما ذكره لا يقال لم يفسر الشارح
الارادة بما فسره السيد رحمه الله فلعل الارادة عنده هو
الاجماع الذي يلي الفعل سواء ترتب على الروية اولا و
الشوق بحاله معتبر ما ذكره الشارح وح يظهر ان الغالب
ترتب الفعل على كليهما لان الارادة لازمة في كل فعل اختياري
والشوق موجود في اكثرها بناء على ان الافعال التابعة
للشوق الغريزي اكثر من الافعال المخالفة لها لانا نقول
هذه الاكثرية ممنوعة فان الافعال العادية والشرعية اكثرها
مخالف لمقتضى الشوق الغريزي والافعال التي هي مقتضى

الشوق الغريزي ايضا اكثرها يصدر على وجه يتضمن كلية تحت
مقتضى الشوق كالاكل والشرب وغيرهما فانها في الاغلب
يراعى فيها الرسوم العادية او الشرعية المخالفة لمقتضى
الشوق الغريزي كما يشهد به الاستقراء وبالجملة لا شبهة في
كون الافعال التي هي مشوقة بحسب الغريزة اكثر مما ليست بمشوقة
قوله بيان ذلك ان المتحرك اه فيه بحث اذ لا توقف
للارادة الكلية على تحصيل المسافة بل يكفي التعقل وقطع المسافة
لا يتوقف على ادراك كل المسافة لا على سبيل التفصيل ولا
على سبيل الاجمال لجواز ان يدرك اولا جزء منها فيقطعه ثم
جزء آخر وهكذا ولهذا الاخير وجه دفع اذ لا يكون في كل قصد
ذلك الجزء المقصود تمام المسافة المقصودة وبذلك يحصل الغرض
من هذا الكلام وهو ان السابق تصور المسافة والارادة
المتعلقة بها ثم ينبعث منه التصورات المتعلقة بجزء جزء والارادة
الجزئية التابعة لها قوله ثم السر اذا كان اه في هذا
الترديد خلل لان المراد بالدفعة ان كان معيتها بالذات فالبحث
لا يحتمله لان الكلام في العلل وان كان المراد معيتها بالزمان
فلا فاصل منه وبين الشق الثاني اذ تلك المعية لازم على تقدير
الشق الثاني ايضا قوله مع ذهوله عن الحدود اه لا يخفى على من
راجع وجدانه ان المتحرك بالاختيار يتدرك اجزاء المسافة شيئا

فشيئا ولذلك اذا غشيه الظلم فلم يدرك الطريق وقف عن المسير
فكما ان الحركة مستمرة على سبيل التدريج كذلك الادراك مستمر
على هذا النهج واستمرار تصور المسافة على هذا النهج لا يستلزم
ادراك الحدود المفروضة فيها اذ الحركة الواحدة المتصلة
يستدعي ادراكا واحدا مستمرا على سبيل التدريج نعم اذا
تعددت الحركات كما في الخطوط المتعاقبة كان هناك تصورات
متعددة والمسافات متعددة لكن لما كان تلك التصورات
ملكة للنفس تصدر عنها بسهولة من غير تعمل فربما يشتبه الامر
فيتوهم انه لم يدركها او نسي ادراكها ومن البين ان الادراك
شيء وادراك الادراك شيء آخر والحفاظ تلك الادراك شيء آخر
قوله فيكفي فيها ادراك المسافة اه انت خبير بان الامور
الغير القارة لا يقتضيه الامر القار الا بانضمام امر غير قار
كالشوق والحركة التوسطية فان كانت امرا قارا مستمرا من المبدأ
المسافة الى منتهاها لكن طرفيها تبدل النسب الى الحدود المفروضة
في المسافة على سبيل التعاقب فهي وان كانت قارة بحسب الذات
فهي غير قارة بحسب العرض فيعود الكلام في ان العارض الغير
القار لا يمكن استناده الى القار بانفراده بدون انضمام
غير قار قال الشيخ في الالهيات في بيان المحرك القريب
للسموات وهو انه لا يجوز ان يكون مبدأ حركته القريبة قوة

عقلية صرفة لا تتغير ولا تتخيل الجزئيات البتة وكانا قد اشرنا
الى حل ما تعين في معرفته هذا المبحث في الفصول المتقدمة
واوضحنا ان الحركة معنى متجدد والسبب وكل شطر منه مخصص بنسبة
فانه لا ثبات له ولا يجوز ان يكون عن معنى ثابت البتة وحده
فان كان عن معنى ثابت يجب ان يحفظ ضربا من تبدل الاحوال
اما لو كانت الحركة عن طبيعة فيجب ان يكون لكل حركة تجدد و
فيه فليجدد قرب وبعد من النهاية المطلوبة وكل حركة تعدم منه
فلعدم قرب والبعد من النهاية ولولا ذلك التجدد لم يكن تجدد و
حركة فان الثابت من جهة ما هو ثابت لا يكون عنه الا ما
هو ثابت واما ان كانت عن ارادة فيجب ان يكون ارادة
متجددة جزئية فان الارادة الكلية نسبتها الى كل شيء
من الحركة نسبة واحدة فلا يجب ان يحصل بها هذه الحركة دون
هذه فانها ان كانت لذاتها علة لهذه الحركة لم يجز
ان يبطل هذه الحركة وان كانت علة لهذه الحركة بسبب حركة
ما قبلها او بعدها معدومة كان المعدوم موجبا للموجود ولا يجوز
ان يكون المعدوم موجبا للموجود وان كان قد يكون
الاعدام علة الاعدام وان كانت العلة لامور متجددة
فالسؤال في تجددها ثابت وان كان تجددا طبيعيا
لزم المحال الذي فرضناه وان كان ارادة يتبدل بحسب

متجددة وهو عين الذي نريده ثم اورد على نفسه انه لم لا
يجوز ان يكون الامر المتجدد هو الارادة العقلية المتعلقة بها
اذ يمكن ان ينتقل التعقل النفساني من معقول الى آخر فيجوز
ان يتجدد الحركة بتجدد الارادات العقلية التابعة للتصورات
العقلية المتجددة فاجابه بما حاصله ان الارادة الكلية
وان كانت على سبيل التجدد فهي متعلقة بطبيعة مشتركة
ونسبتها الى جميع اجزاء تلك الحركة على سواء فلا يصدر عنها
شيء منها لان العلة لابد لها ان يكون خصوصية بالنسبة الى
المعلول لا يكون لها مع غيرها فاذا انتفى الخصوصية
لم يتحقق العلية وهي وكل من الحدود المفروضة
في الحركة المستديرة متحدة بالنوع فلا يتعلق الارادة
المتعلقة بخصوص الحركة من احدها الى الاخر اقول
ولا يخلو عن مناقشة ثم اذا تمهد ذلك فنقول تخيل المسافة
باسرها اجمالا غير متجدد فلا يكفي في صدور الحركة المستمرة
التجدد والسبب كما بين الان يقال مراده تخيل المسافة اجمالا
على وجه التجدد كما يتخيل الخط المتصل من النقطة النازلة كذلك
ويكون المراد بالاجمال عدم تخيل قطعة قطعة بصورة مفردة
بل ان يكون هناك حركة نفسانية في تخيل المسافة بالآ
فيتخيل تلك المسافة على سبيل التدريج وح يكون كلاما

منحصرا راجعا الى ما سلفناه لكن بقي الكلام في استناد تلك
الحركة التخيلية اذ لا يمكن ان يستند الى امر ثابت لما مر فيلزم
استنادها الى متجدد آخر وهكذا فيلزم ان يكون هناك سلاسل
غير متناهية من الحركات المترتبة في العلية اذ لا يمكن استناد
شيء من تلك السلاسل الى الحركة الدورية وما يتبعها كالزمان
لاستلزامه الدور واجاب عنه في شرح الاشارات بان
الارادة الجزئية كما كانت سببا لحدوث حركة جزئية فكذلك
الحركة ايضا سبب لحدوث ارادة اخرى جزئية حتى يحصل الارادات
في النفس والحركات في الجسم ولا يتوجه الدور لان الارادة لكون
الجسم في حد ما من المسافة ما لم يوجد لم يحرك الجسم اليه
واذا وجدت امتنع ان يكون الجسم في حال وجود الارادة
في ذلك الحد الذي يريده لان ارادة الايجاد لا يتعلق بالموجود
بل كان في حد آخر قبله وامتنع ان يحصل في الحد الذي يريده
حال كونه في الحد الذي قبله فاذن يتأخر كونه في الحد الذي
يريده عن وجود الارادة لا مرجع الى الجسم الذي هو
القابل لا الى الارادة التي هي الفاعل ومع الوصول
الى الحد الذي يريده يفنى تلك الارادة وتتجدد غيرها فيصير كل
وصول سببا لوجود ارادة تتجدد مع ذلك الوصول
ووجود كل ارادة سببا لوصول متأخر عنها فيتسلسل الارادات

والحركات استمرار شيء غير قار على سبيل تصرم وتجدد
والسابق لا يكون بانفراده علة للاحق بل هو شرط ما يتم
العلة بانضمامه اليها انتهى اقول فيه بحث اما اولا
فلان قوله ارادة الايجاد لا يتعلق بالموجود ممنوع لجواز ان يكون تقدم
الارادة على وجود المراد تقدما ذاتيا لا زمانيا كما في ارادة
الواجب للقديم على مذهبهم وليس في قوله فاذن يتأخر
كونه في الحد ما يدفع ذلك لان كون الجسم لا يمكن ان يكون
في زمان واحد في مكانين لا يستلزم عدم اجتماع ارادة
الحصول في مكان مع ذلك الحصول لجواز ان يكون ارادة
الحصول في كل مكان مقارنا له بالزمان متقدما عليه بالذات
وانت خبير بانه لا يحتاج في الجواب الى دعوى امتناع الاجتماع
بل يكفيه جواز التقدم وايضا لا يحتاج في تقدم الارادة على الكون في
الحد المراد الى هذه المقدمة بل يكفي ان يقال ان الكون
فيه انما يكون بالحركة فلا يكون في حال الارادة فيها
ولا يخفى ان هذا لا يدل على عدم قيام الارادة حال الوصول
ولا يتوقف المطلوب عليه واما ثانيا فلان حاصل الجواب
ان كل قطعة سابقة من الحركة معدة للقطعة اللاحقة من
الارادة وكذلك كل قطعة سابقة من الارادة معدة
للقطعة اللاحقة من الحركة وهكذا الى لا نهاية له من الطرفين

مع يكون السلسلتان متشاركتين في العلية والمعلولية
فلا يحقق الاحتياج الى امور متجددة خارجة عنهما ولا يكون
احديهما علة للاخرى ولا معلولا لها على الاطلاق بل
يكون عليتهما ومعلوليتهما بحسب اجزائهما الفرضية واذا جاز
ذلك امكن ان يقال كل سابق من الحركة علة معدة للاحقة منها
الى غير النهاية من الطرفين من غير استناد الى متجدد خارج
وهو مندفع بان الحركة الارادية لابد من استنادها الى الارادة
ثم الارادة الكلية لا يكفي كما تقرر فلابد من ارادة جزئية مستمرة
على سبيل التعاقب ثم تصرم الاجزاء المفروضة في الارادات
لا يمكن استنادها الى انفسها فتعين ما ذكره فان قلت كل
من الحركات التي لها بداية كحركاتنا الارادية والحركات
الطبيعية والقسرية اذ الجزء الاول منها لا يكون مسبوقا
بجزء متجدد من السلسلتين المفروضتين في الارادات والحركات
قلت الحركة وان كانت متناهية من المبدأ ليس لها جزء
اول فانها منقسمة الى غير النهاية فالحال في الحركات الارادية
المبتدئة كذلك يستند كل جزء منها الى جزء من الارادة
سابقة عليه وذلك الجزء من الارادة يستند الى جزء من الحركة
سابقة عليه فان الساكن في مكان مثلا يتصور اولا الكائنات
كغير ويعتقد في الكون فيه فائدة كالفرار صديق مثلا فيريد

الكون فيه فيتخيل المسافة التي فيها تخيلا متدرجا فيحصله ارادة
متجددة تدريجية فيستمر الارادات والحركات فكل جزء
من الحركة موجودا او مفروض يستند الى جزء موجود او
مفروض من الارادة سابقة عليه وكذا كل جزء من الارادة
سابقة عليه وكذا كل جزء من الارادة مستند الى جزء من الحركة
سابق عليه واما الحركة الطبيعية والقسرية فيتجدد بسبب تجدد
مراتب الميل كما سبق عن الشيخ اذ كلما قطع المتحرك جزءا من
المسافة يتجدد له مرتبة من الميل اما اقوى من المرتبة السابقة
او اضعف منها فان الميل الطبيعي يشتد بحسب القرب من
الحيز الطبيعي والميل القسري يشتد شيئا فشيئا الى ان يبلغ
غاية ما ثم يأخذ في النقص الى ان يفنى فكل جزء من الحركة مستند
الى جزء من الميل فاذا وصل الجسم الى الحد الذي هو نهاية
ذلك الجزء من الحركة انتفى ذلك الجزء من الميل وتجدد ميل اشد
من الاول او اضعف الى ان ينقطع تجدد الميل فينقطع الحركة
ويمكن ان يقال ان الحركات المبتدئة مرتبطة بالحركات الفلكية
التي لا بداية لها فكن على بصيرة في هذا المقام فانه من
مزالق الاقدام قوله والظاهر من هذا العطف توقف
آه مفهوم هذا العطف هو توقف صدق التأثير على
التناهي لا توقف نفس التأثير ومن البين ان التأثير اعم من

التاثير المتناهي وصدق العام الذاتي على الشي بتوسط
صدق الخاص كما تقرر في موضعه والتاثير المطلق آتي
بالنسبة الى التاثير المتناهي اذ المراد بهما مفهوماهما و
المطلق اي الى النسبة الى المقيد ولعل المص انما اقحم
لفظ الصدق لهذا المعنى والا كان الظاهر ان يقول اثر
في التاثير بدون لفظ الصدق قوله واعترض عليه بانا
لا نسلم قطع آه هذا الايراد انما يتوجه لو كان معنى اللاتناهي
في الشدة مجرد عدم امكان قطع تلك المسافة في زمان اقل
وليس كذلك بل معناه على قياس اللاتناهي في المدة
والعدة ان لا يتصور الزيادة عليه من الجانب الذي
هو غير متناه وح لا يتوجه الايراد ويمتنع بلوغ الصغر الى حد
لا يمكن فرض ما هو اصغر منه واعلم انه ابطل بعضهم تحصيل
اللاتناهي في الشدة بوجه آخر وهو ان تلك الحركة ان كان
نهاية في الشدة حتى لا يكون وراءها شدة وكل نهاية هي متناه
فيكون تلك الحركة متناهية وان لم يكن نهاية في الشدة كان
وراءه شدة اخرى فلا يكون غير متناهية الشدة اقول
قد اخذ ذلك من النجاة ويحتمل انه لا معنى للاتناهي في
الشدة بخلاف المدة والعدة اذ فيهما لا يلزم التناهي
على تقدير ان لا يكون وراءه مدة اخرى او عدة اخرى فان

انتفاء

انتفاء المرتبة الزائدة فيهما لاجل اللاتناهي اذ لا يمكن الزيادة
على الغير المتناهي المتسق النظام في الجانب الذي هو فيه غير
متناه بخلاف الشدة فان انتفاء الزيادة عليها يستلزم
كونها نهاية الشدة فتامل قوله وهي الجواهر المفارقة آه
لعله اراد بالجواهر المفارقة ما يعم العقول والنفوس المجردة
فان مذهبهم ان النفوس المجردة الفلكية تباشر تحريكها بواسطة
القوة الجسمانية المنطبعة فيها المتشبهة بالعقول المفارقة
قوله وروبانه لما جاز بقاء القوة الجسمانية مدة غير متناهية
آه لا يخفى ان النقض الاجمالي دعوى فلا بد من اثبات هذه
الملازمة ليتم النقض ودونه خرط القتاد اذ البرهان
لا يجري في التوسط لجواز كون كل قوة جسمانية واسطة
في المباشر منقسمة لكن يكون كذلك بخلاف القوة المؤثرة فانه سارية
في الجسم ومنقسمة فيكون للجزء قوة من جنس قوة الكل
كما ذكره الشيخ في الشفاء ثم اورد على نفسه انه يجوز ان يكون
القوة الغير المتناهية انما يوجد بحمله الجسم فاذا قسم الجسم
بطل فلم يوجد من تلك القوة شي للجزء فلم يقو الجزء
على شي مما يقوى عليه الكل كما يوجد من القوى في الاجسام
المركبة بعد المزاج ولا يكون موجودة لشي من الاركان
التي امتزجت عنه وكما ان المحركين للسفينة لا يحركها واحد

منهم البتة فاجاب بان الامر ليس على ما قررت اذ القوة
ان كانت بحال اجتماع اجزائه وبحال امتزاجه فانها
مع ذلك سارية في جملته والا لكانت قوة لبعض
الجملة دون الكل واذا كانت سارية في الجملة كان لبعضها
بعض القوة فيكون البسيط اذن في حال المزاج
حاملا للقوة الحاصلة بعد المزاج السارية في الكل وانما لا
يحملها في حال الانفراد وليس يجب ان يكون فرضنا للجسم بعضا
ملجئا الى ان ناخذ ذلك البعض بشرط قطعه وابانته حتى يكون
لقائل ان يقول ان البعض الذي بان لا يحمل من القوة شيئا بل
يكفينا ان نثبت بعضا منه وهو بحاله لنعرف حال ما يصدر
عن ذلك البعض وعن القوة التي فيه وجدنا لمعرف
المنزوع عنه على سبيل التقدير واما الجر كون للسفينة فان الواحد
منهم وان لم يمكنه ان يحرك كل السفينة يمكنه ان يحرك اصغر
منه لا محالة ويلزم ما قلناه اقول قوله والا لكانت قوة
لبعض الجملة دون الكل في حيز المنع وهو ظاهر وقوله
وقوله فان الواحد منهم وان لم يمكنه تحريك السفينة يمكنه
تحريك اصغر منه غير نافع في رفع ما قاله اذ له ان يقول ان
جزء القوة القسرية يقوى على تحريك بعض الجسم المقسور
الى غير النهاية فلا يلزم تساوي الكل والجزء في التاثير اذ الكل

تحركها

الكل والجزء الجزء وانما خصصنا بالقسرية اذ لا تفاوت
في القوة الطبيعية بين تحريك الكل والجزء فان العظم و
الصغر في الجسم الذي لا عائق فيه عن الحركة لا يوجب
تفاوتا في التحريك الطبيعي فما يحرك الجزء يحرك الكل فيلزم
المساواة بخلاف القسرية فان المعاوق في الكل اكثر
في الجزء وهذا الاخير قد تعرض له الشيخ في آخر البحث و
قال الجواب عنه بان تتذكر ما اشرطناه من حديث اعتبار
ذلك بحسب قضية شرطية متصلة تقديرية لا بحسب الوجود
واشار بذلك الى ما قال في تقرير البرهان انا لسنا نحتاج
الى اعتبار وجود هذه المناسبات بالفعل بل نقول ها
تقدير مناسبة يوجب هذا الحكم فهو متناه على نحو التقديرات
التي يفعلها المهندسون فنقول ان هذه القوة بحيث
لو كانت الامور يوجد على نحو لكان طبايعها يوجب كذا
وكذا ولو كانت قوة غير متناهية في جسم متناه لما كانت
بحيث لو كانت الامور يوجد لكان طبايعها توجب كذا
وكذا وذلك واجب لها ان يكون انتهى ومحصله ان البرهان
لا يتوقف على وجود ما ذكر من تحريك جزء القوة كل الجسم اذ
محصله ان القوة الجسمانية يلزمها ان يكون بحيث لو كانت
نسبته الى تحريك جزئها المفروض شبيهة بنسبته جزئها المفروض

الى الكل وما هو لذلك كانت تحريكه متناهية وقد تمسك بمثل هذه
الطريقة في ابطال الخلاء كما سينقل عنه فتامل في المقام
فانه ولي الالهام قوله فالسهم لما استدلوا على وجوب
تناهي ... من البين ان الزيادة من الجانب المتناهي لا تستلزم
التناهي من الجانب الآخر فلا احتياج في الاستدلال بمجرد
الازدياد في جانب المستقبل الى الاعتذار ثم اورد التشكيك
في ابطاله بالتطبيق لنظر اشتمال الزيادة الى جانب الماضي
اجابوا عنه بان ليس لها وجود وهذا يحتمل وجهين احدهما ان
يكون منعا لجريان التطبيق تسليما على انه لا يجري الا في
الموجودة معا ويرد عليه ان التطبيق العقلي لا يتوقف
على الوجود الخارجي والثاني ان يكون منعا للتخلف المدعى
في اجارة النقض بان يقال مقتضى برهان التطبيق ان لا
يوجد الامور المترتبة الغير المتناهية فاذا هنا غير موجودة فلا
يرد النقض بها وحينئذ يبقى النظر في ان مقتضى البرهان عدم
وجودها مجتمعة او عدم وجودها مطلقا ولو على سبيل
التعاقب وربما يفصل الكلام بعد ذلك ان شاء الله فظهر
انه لا حاجة لهم الى نفي الزيادة مطلقا في الامور الغير الموجودة
في الخارج ولانه مما يمكن التزامه نفس الزيادة في الخارج لا يتوقف
على الوجود في الخارج ولا يتوقف البرهان على ذلك بل على ...

الزيادة

الزيادة ولا يمكن انكاره قوله ولو سلم انهما يوصفان بالزيادة
انه يمكن ان يقال ان تساوي الكل والجزء في التحريك من
مبدا واحد الى ما لا نهاية له من طرف الاستقبال محال
فكذا تساويهما في التحريك الى حد مفروض مما لا بداية له من
جانب الماضي فانا نقول لا يخلو من ان يحوي الجزء على مثل ما يحوي
عليه الكل من الحركة المنتهية الى هذا الحد او على بعضه وتمام
الكلام فان قلت يمكن تساويهما في هذا التحريك ويكون
ازدياد الكل على الجزء من جانب المنتهى كما ذكره قلت قوة
الكل ضعف قوة النصف مثلا فيجب ان يكون تحريك
الكل ضعف تحريك النصف وعلى هذا التقدير لا يكون كذلك
لان الزيادة من جانب المنتهى تعد متناهية فلا نسبة للحركات
الماضية الغير المتناهية بسبب انضمام هذه الزيادة وتضعفها
للحركات الماضية فقط وقس عليه حال غير النصف من الكل
وفيه نظر لجواز ان يكون قوة الكل على التحريك الغير المتناهي
من الطرفين وقوة النصف على التحريك الغير المتناهي من
طرف واحد بحيث كانت ضعفا للغير المتناهي من الطرفين
اذ لا برهان على ان غير المتناهي من الطرفين لا تضعف له ولا يذهب
عليك انه لا يجري هذا المنع في غير النصف من الاجزاء
فتامل ثم ذكر الشيخ في الشفاء هنا امورا منها ان هذا

البرهان انما يجري في الآثار التي يجب وقوعها في الزمان
واما الاثر الذي يمكن وقوعه في الآن والزمان فلا يجري
فيه هذا البرهان او يمكن ان يقال ان تاثير الكل في
آن وتاثير الجزء في زمان ومنها ان ذلك في القوة بالمشهورة
من مبدا معين في كثرة متوالية من مبدا محدود وهي في
المدة واما كثرة مختلفة من اشيا مختلفة في مراتب مختلفة
ففي الامر شكل فيه ولا يمكن استعمال هذا البيان بعينه منها
وذلك لانه لا يلزم ان العدة المعدودة التي في المستقبل
اذا كانت انقص من عدة الغير تكون متناهية فيجوز ان
تكون في المستقبل امور غير متناهية بعضها انقص من
بعض الحركات بلا نهاية هي اسرع وحركات بلا نهاية هي
ابطأ فان دورات الاسرع لا محالة اكثر من دورات
الابطأ وكذا العشرات الغير المتناهية اكثر من الوحدات
الغير المتناهية واقل من المئات والالوف الغير المتناهية
واما في الزمان المتصل من الآن فلا يجوز ان تكون زمان
معبر من الآن اقل من غير المتناهي المبتدا من الآن الا
متناهيا ولكنه اذا كان ما يتوي على كثرات مختلطة غير
متناهية كل ترتيب منها فقد يتوي على ترتب واحد
غير متناه مبتدا من وحدة معينة وآن معين فاذا كان

الجسم لا يتوي على ترتب واحد غير متناه فكذلك لا يتوي
على خلط من مراتب مختلفة واما انها لا يتوي على ترتب
غير متناه فذلك بين بما قلناه فلم لا يجوز ان
يكون التفاوت الذي آه تفصيله انه اذا فرض تحريك الجسم
الاصغر بحركة غير متناهية اسرع من حركة الاكبر في القوة
القسرية او ابطأ منها في الطبيعة لا يلزم الخلف وهو
مساواة الجزء الكل في التحريك لانهما وان استويا في الزمان
فهما مختلفان بالسرعة والبطوء فلا يلزم اسعار التفاوت
بالكلية وهو المحذور لانتفاء التفاوت في المدة فقط
هذا ولو تم ما ذكره الشيخ من انه لا يحتاج في هذا البرهان
الى وجود هذه الامور بل يكفي فيه التقدير كما سبق تقريره
اندفع ذلك ونظايره فليتامل واجيب بان التفاوت
بالسرعة والبطوء بحسب ان زمانهما واحد والتفاوت
في العدة واقع ولا يلزم من ذلك تناهيهما بحسب المدة
والعدة اصلا بل يجوز ان يكون كل منهما غير متناه في
العدة والمدة كما في دورات الفلك الاعظم وفلك
الثوابت فانهما غير متناهيين في العدة والمدة مع
التفاوت بينهما في العدة ببطلان كل حركة فهو
متصل في حد نفسه انت خبير بانه اذا كانت المدة



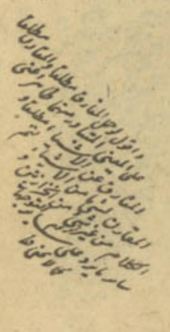
غير متناهية وفرض وقوع دورة واحدة مثلا في
منها كسنة مثلا يكون اشتمال تلك القطعة في المدة الغير
غير متناهية فيقع في كل سنة في هذا المثال دورة فيكون
العدة ايضا غير متناهية اذ لو انتهى الى حد لا يقع بعده الحركة
لم يكن غير متناهية بحسب المدة ايضا فتدبر
وهو محل المتقوم بنفسه اي لا بذلك الحال كما وقع
عبارة كثير من المحققين فلا يرد النقض بالاعراض القائمة
بالمادة بناء على تقومها بالصورة لا بنفسها كيف و
لو لم يحمل على ذلك خرج جميع الاعراض ضرورة قيامها
بالممكن المتقوم بعلته واما ما يتوهم من ان المص اراد
بالموضوع ههنا المحل المشخص لما حل فيه وادعى ان العرض
الحال في عرض آخر متشخص بموضوع ذلك العرض
لا به ولذلك حكم بالمباينة بين الموضوع والعرض
فبين الفساد لان المص سيذكر كون الموضوع من المسامحات
في المسائل المترتبة على امتناع انتقال الاعراض والدعوى
التي نسبت اليه من توهم خلية العرض في تشخص
العرض القائم به مما لا اشعار به في كلامه اصلا وبعد
من مثله ارتكابها جدا بل الفطرة السليمة يشهد بعدمها
ويلزم منها ان لا يتم الدليل على امتناع انتقال العرض

القائم

القائم بعرض من معروضه الى عرض آخر قائم بمحل ذلك العرض
واما حكم المص بالمباينة بين الموضوع والعرض
فمستند الى اعتبار في الموضوع عدم قيامه بالغير و
لا شبهة ان يكون هو مراد الشارح بقوله المتقوم بنفسه
ومع هذا لا وجه للنقض وينتظم الحكم المذكور كما لا يخفى و
سيجي لهذا تمة تفصيل اي الاختصاص الناعت الصحيح
حمل النعت على المنعوت مواطاة فبطلانه ظاهر
على ان العرض مثل السواد لا يحمل على الجسم مواطاة
وان اريد به ما يصح حمله عليه بواسطة ذو فيرد المال
بل المعروض للعارضة وانه فاعله على ما اوحينا اليه من ان
العرض هو مثل الاسود كما يعلم من كلام القدماء فقط
واما على عرف الجمهور فبان يقال المراد به ان يكون المختص
هو السبب القريب لاتصاف الآخر به بان يكون هو بذاته
وصفا للآخر كالسواد فانه السبب القريب لكون الجسم
اسود فانه بذاته وصف للجسم بخلاف المال فان صريح
العقل شاهد بانه ليس بذاته صفة المالك بل صفة المالك
بالذات انما هو الاضافة التي له الى المال اعني المملك
والمال سبب لتلك الاضافة وهي الوصف الحقيقة و
هذا الاختصاص للتحقيق الا فيما له حصول في الآخر

على وجه الشيوع بمعنى ان لا يكون لجزء متميز عنه في
الوضع كما في باطن الوتد الكائن في الحائط ولا يكفي
ذلك بل لا بد ان يكون مع ذلك منبسطاً فيه والحاصل
ان تصور الاختصاص الذي للنعت بالنسبة الى المنعوت
بديهي بوجه يمتاز عن غيره وذلك يكفي في المقصود
فان العقل يجد للاوصاف اختصاصا خاصا بالموصوفات
لا يشاركها فيها غيرها ونفرق بالبديهة بين ذلك الاختصاص
والانحاء الاخر من الاختصاصات ما مر آنفا واما تفسير الحلول
بالكون في الآخر لا كجزء منه ولا يصح انتقاله منه فهو تفسير
اللفظ لسلب المعاني التي يطلق عليها اللفظ حتى تزول
الشبهة التي نشأت من اشتراك الاسم فيبقى معنى واحد
منه عليه بالمثال كما ذكره الشيخ والاول يبني ابتداء
على نفس المعنى ولا الملائم الثاني ههنا لانه اذا علم العرض بانه
لا يصح انتقاله كان قولنا الاعراض لا يجوز انتقالها بمنزلة
قولنا ما لا يصح انتقاله لا يصح انتقاله فلم يكن من المسائل
والمقصد سيستدل عليه بكون الموضوع من جملة المشخصات
فتامل قوله ومعناه جهة اذا وجدت كانت لا في
موضوع آه هذا اذا اعتبرت في الماهية الكلية فلكن يخرج
الجواهر الشخصية وان لم يعتبر فيها الكلية فخرج عن حيث

ان المتبادر من هذه العبارة مغايرة الماهية الوجود
ولعل هذا اسلم وكان في كلام الشارح ايماء الى
الوجهين فتامل قوله وفي جعل المادة من اقسام المفارق
آه قيل الحق ان انما يكون اذا كان المراد بالمقارن مقارن
المادة كما حسبه الشارح واما اذا حمل على المقارن بجوهر آخر
بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى
الآخر وبالمفارق ما لا يكون كذلك فلا حزازة اذ كل واحد
من الهيولى والصورة والجسم مقارن بجوهر آخر
بهذا المعنى دون العقل والنفس وحينئذ ينبغي ان يراد
بالمقارن في العقل ما يكون متعلقه متمايزا بجوهر آخر مقارن
بالمعنى المذكور اقول هذا مع انه تعسف وحمل للكلام
على ما لا يفهم منه اذ المقارن بحسب اللغة اعم من المعنى
الذي ذكره ولم يثبت الاصطلاح على هذا المعنى لان
المقارن والمفارق اذا اطلق في عرف الفن فانما
يتبادر منه مقارن المادة ومفارقها دون المعنى
الذي ذكره ولا قرينة على ذلك المعنى مشتمل على
خلل آخر وهو ان المفارقة بحسب الذات والمقارنة
بحسب الفعل لا تستلزمان الى شيء واحد فان المفارقة
ذاتا بالقياس الى جوهر يكون الاشارة الى كل واحد



من ذلك الجوهر والمفارق عن الاشارة الى الاخر
والمقارنة فضلا ليس بالعكس الى ذلك الجوهر ضرورة
ان النفس ليست مقارنة فى فعلها الجوهر بكون الاشارة
الى احدهما عين الاشارة الى الاخر بل العكس الى جسم
يكون هو مقارنا بجوهر اخر بالمعنى المذكور كما اعترف به
فيختل الكلام عن الانتظام ويفوت المعاملة بين الاقسام
لان المقارن فعلا بالمعنى المذكور يصدق عليه المفارق
ذاتا وفعلا على تفسيره اولا اللهم الا ان يريد بالمفارق
بالذات المفارق عن جوهر بكون الاشارة اليه
عين الاشارة اليه وبالمفارق الفعلى المفارق عن جوهر متعلق
بجوهر اخر بهذه الحيثية كما استدركه لعل الاخصر المعنى المفارق
عن جوهر يتحد معه فى الاشارة ذاتا وعن جوهر مقارن
بجوهر اخر يتحد معه فى الاشارة فعلا وهو العقل او مفارق
عن جوهر يتحد معه فى الاشارة ذاتا وغير مفارق عن جوهر
مقارن بجوهر اخر يتحد معه فى الاشارة فعلا وهو النفس او
مقارن بجوهر يتحد معه فى الاشارة الى اخر التقسيم و
ح يكون المفارقة فى النفل مقيسا الى المقارن الذى
هو اخر الاقسام فيبقى الحزازة الثانية مع عدم دلالة
اللفظ على المقصود ولعمرى حمل الحزازتين المذكورتين

مع حمل اللفظ على المعنى المتبادر الى الفهم اعذب كثيرا
عند الذوق السليم مما ذكره بان القائل لا يكاد اذا حمل المقارن
على ما يقارن وجودا لوجود المادة يشمل المادة ضرورة
ان وجود الشئ فى زمان وجوده وايضا اندراج المادة
فى مقارن المادة على سبيل التغليب ليس ببعيد ونظيره
بان ما يجعل النوع داخلا فى الذاتى وفى الداخل فى
الماهية ولا فساد فى استعمال لفظ المادة قبل ان يخرج
من التقسيم احتمادا على العلم عن قريب واما ملاحظة
القائل مع احتوائه على مثل هذه الحزازة لا يعلم
اصلا من اللفظ فهو اذن المستفيد من الرمضا بالنار
لولا المحافظة على المعنى المتبادر امكن ان
يفسر المفارق بما لا وضع له والمقارن بما له وضع
بل يراد المقارن للوضع والمفارق عنه فيندفع
عنه الحزازتان بل لا يبعد ان يقال المراد المقارن لما
استمر وقوعه فى عرف الفن فى مقابلة المفارق كان
شاملا للنفس المادة اصطلاحا وان لم يشمله لغة
او ما يتركب منها اى من الجوهر الحال
والمحل وهو الجسم يرد عليه ان المجموع من الهيولى
والصورة النوعية داخل فى المركب من الحال والمحل

بناء على ما صرح به الشارح من حلول الصورة النوعية
في الهيولى وليس بجسم وان قيل بحلول الصورة النوعية
في الصورة الجسمية عاد النقض الى مجموع الصورتين ولزم
تداخل الاقسام في الصورة الجسمية وان قيل بحلولها
في مجموع الهيولى والصورة الجسمية كما تقتضيه جعلهم
اياه هيولى ثانية لزم تداخل الاقسام فان مجموع
الهيولى والصورة الجسمية داخل في الجوهر الذي يحله جوهر
آخر وفيما تركب من الحال والمحل ايضا اللهم الا ان يعتبر
في القسم الثاني نفي القسم الاول لعرف المقابلة فيصير معنى
التقسيم اما ان يكون محلا لجوهر آخر وهو المادة اولا
فاما ان يكون حالا آه وح تدخل مجموع الهيولى والصورة
الجسمية في المادة فقط فيكون المادة اعم من الهيولى
الاولى والثانية ويمكن الجواب عنه بناء على التقدير الاخير
باعتبار الوحدة الجنسية اوما في حكمها في المقسم فان مبنى
التقسيم الى اجناس الاكثر وما هو في مرتبتها ومجموع الصورتين
ليس له وحدة حقيقية بل وحدتهما بمحض الاعتبار وكذا مجموع
الهيولى والصورة النوعية ويندفع النقض بهما اما
مجموع الهيولى والصورة الجسمية فان لم يسلم له وحدة حقيقية
فلا اشكال ح اذ يندفع التداخل على التقدير الاخير

ايضا وان سلم فيدخل في الجسم ويكون الجسم الخارج من المقسم
اعم من مجموع الهيولى والصورتين ومجموع الهيولى
والصورة الجسمية ويكون المعتبر في القسم الاول اعني
الهيولى كونه محلا فقط ولا يكون حالا ولا مركبا
من الحال والمحل فتامل قال الامام لا بد له من
الدلالة آه لا يقال هذا الايراد على تقسيم المص لانه قسم مقارن
المادة الى الاقسام الثلثة فعلى مقتضى تقسيمه يكون الجسم
هو المقارن للمادة الذي تركب من الحال والمحل و
المركب المذكور في النقض خارج عن المقسم لانا نقول المادة
على ما خرج من تقسيمه هذا الجوهر الذي يحله جوهر آخر
فالمركب المذكور داخل فيما يقارن المادة على مقتضى كلامه
فانه لا استبعاد في وجود جوهر آه الحصر استقرائي
واحتمال قسم آخر لا يقدح فيه فلا يرد الاشكال
لا بد في الحصر الاستقرائي من ان يغلب على الظن انتفاء
قسم آخر وان لم يتيقن وذلك في مادة النزاع منتف كما لا
يخفى على من له مسكة وقد صرح بذلك الامام حيث
قال لا استبعاد في وجود جوهر آه فكلامه متجه على دعوى
الحصر الاستقرائي ايضا لان حاصله ان خلاف
الدعوى ليس بمستبعد فلا يكون دعوى الحصر ظنية

فضلا عن ان يكون بعيلة وشبهة انما نشات
عن عدم الملاحظة قوله ثم اورد تعيينها آخر آه
لا يرد ذلك ايضا على التقسيم الذي اورده الشيخ
في الشفاء وهو ان كل جوهر اما ان يكون جسما او غير جسم
وغير الجسم اما ان يكون جزء الجسم اولا بل يكون مفارقا
للاجسام فان كان جزء جسم فاما ان يكون صورته
واما ان يكون مادته وان كان مفارقا ليس جزء جسم
فاما ان يكون له علاقة تصرف ما في الاجسام بالتحريك
ويسمى نفسا واما ان يكون متبريا عن المواد من كل
جهة ويسمى عقلا قوله والاول اما ان يكون سببا لوجود
محله وهو الصورة آه لا يخفى انه يدخل الجوهر الغير الجسماني
الحال في جوهر آخر كذلك المقوم له في الصورة وان
لم يدخل المحل في الهيولى قوله او جزء منه منصوب
عطفا على قوله او مدبرا وفي النسخ مرفوع عطفا على النفس
وهو غير جيد لان جزء النفس لا يدخل في المدبر وان دخل
فيه ولو ادخل جزء النفس بل جزء العقل ايضا في
العقل وقيل اما ان يكون مدبرا وهو النفس اولا وهو
العقل سواء كان جزء النفس او العقل لم يبعد ثم هذا الجز
ينحصر في المحل او الجزء الحال داخل في الصورة خارج

عن المتقسم وهو ما لا يكون وكذا الحال في جزء العقل
قوله لما مر من انه المحل المستغني عن الحال هذا
مرتبة جلية على ما ذكرنا من ان مراده بالمتقوم بنفسه المستغني
عن الحال لكن قوله بعد ذلك في بيان المباينة بين
الموضوع والعرض ان الموضوع هو المحل المتقوم بنفسه
يعين المعنى الثاني الذي ذكرناه اولا اعني القائم بنفسه
كما اوردناه هناك وهو نظير في كلام الشارح اضطراب
لان المراد من قوله في تعريف الموضوع هو المحل المتقوم
بنفسه ان كان هو المحل المستغني عن الحال كما يدل
عليه كلامه ههنا لم يكن بينه وبين العرض مباينة وان
كان هو المحل الذي لا يتقوم بغيره كما اشير به اراده
في بيان المباينة لم يصح قوله ههنا لما مر من انه المحل المستغني
عن الحال لان هذا الجسم مما خرج اذ العرض الذي
يحله عرض آخر داخل في هذا خارج عن ذلك وكذا
ان كان المراد به المستغني عن الحال والمحل معا ويمكن
الاعتذار عنه بانه ليس معنى قوله لما مر من انه المحل المستغني
عن الحال انه تمام المراد من التعريف الذي مر بل انه جزء
منه ولا يخفى بعده وايضا التقوم بنفسه ان كان
بمعنى القيام بنفسه الذي هو سبب احد قسمي الحلول اعني حلول

العرض في محل لم يلزم منه نفي الاحتياج الى المحل فيه
وان كان بمعنى استغنائه في التقوم عن غيره فحيث
ما لاستغناء عن الحال والمحل فلزم خروج الاعراض مطلقا
والحاصل انه ليس للمتقوم بنفسه معنى يستلزم سلب الاحتياج
الى الحال والمحل مطلقا لا بحسب الاصطلاح ولا بحسب اللغة
فرجع تفسير هذا المعنى الى محض العناية من غير قرينة
ثم حينئذ يرد النقض بالاعراض الحالة في المادة اللهم
الا ان يعني الاستغناء عن المحل مطلقا وعن ذلك
الحال الذي هو موضوع بالنسبة اليه هذا ولو قيل
الموضوع هو المحل المتقوم لما حل فيه المستغني عن محل
تقومه ظهر عموم المحل بالنسبة اليه ومباينته للعرض من
غير تكلف ثم لم يلزم من المباينة بين الموضوع والعرض
ان لا يكون شيء من العرض قائما بالموضوع فيخرج عن تعريف
العرض اللهم الا ان يقال القيام الماخوذ في التعريف
اعم مما بالذات وبالواسطة وعلى هذا يكون
للمحل افراد ثلثة الموضوع والمادة والعرض الذي يحله عرض
بل المتصور النفس هو المدبر للبدن هذا الكلام
مشهور بين القوم ولي فيه نظر لان علم النفس بذاته علم
حضوري والصورة العلمية في العلم الحضوري

هو عينه الصورة العلمية فالحاضر عند النفس المعلوم
لها بالذات هو ذاتها المخصوصة لا وجه من وجوهها
كيف لا وعلم النفس بالمدبر للبدن وبالشيء بهذا الوجه
علم حصولي لا حضوري فان قيل الحاضر عند ذاته هو
النفس الشخصية والمدرك بالوجه هو مطلق النفس
قلنا اذا كان الجزئيات مدركة بذواتها من غير كسب
كان نوعها ايضا بديهيا اذ لا حاجة في تعقل كنه النوع الا
الى حذف المشخصات كما ذكروه في بداهة كنه الكيفيات
المحسوسة كالالوان وغيرها الا ان يقال ان
يقول بداهة فرد معين لا يقتضي بداهة النوع انما
المقتضي لها بداهة الافراد اذ ح يتنبه النفس للمشترك
الذاتي والمحوظ هٰهنا بداهة فرد فقط اذ كل احد لا يعلم
بالعلم الحضوري الا نفسه فتامل فالاولى ان يقال
انما يكون الذاتي بين الثبوت اذا تصور الشيء والذاتي
كلاهما بالذات ولا نعلم ان مفهوم الجوهر متصور بذاته
فان ما نعلمه عرضي له ولعل ما هو كنهه بين الثبوت له
مجاز ان يكون الجوهر والعرض جنسا لبعض ما تحته اه
لا يخفى انه يرد مثل ذلك على الدليل الاول اذ يجوز ان يكون
جوهر لبعض الجواهر وعرضيا لبعض الاعراض بديهيا ويمكن

حمل كلام المص على رفع الايجاب الكلي لسند فيه وكذلك
وظاهر انهما ليسا منشأ الغلط بل التردد في كونهما من عوارض
الماهية من حيث هي او في كونهما من عوارض الوجود الخارجي
لظهور ان الوجود الخارجي لا مدخل له في كون الشيء جوهرا او عرضا
وما يقال من انه يلزم تقوم الجوهر بالعرض اراد التقوم
الذهني كما نبه عليه السيد المحقق قدس سره فلا يرد ذلك
متقوم لذلك الجوهر كما في الكرسي على ما هو المشهور واما
تقومه بعرض قايم بشيء اخر فكذلك الجوهر فمحال وكذا تقومه بجوهر
اخر مباين له وضعا غير داخل في قوله كتقوم زيد بالعرض
القايم لعمرو فلا يجوز قيام العرض الواحد
آه الاولى ان لا يخص العرض كما في المتن ليشمل الصور
ملزوم ان لا ينفصل اثنان في الاثنينية وفيه بحث
لانه ان اراد انه يلزم ان لا ينفصل بعضها عن بعض عندنا على
وجه الامتياز فهو غير محال وان اراد انه يلزم ان لا ينفصل
في نفس الامر فالملازمة ممنوعة والسند ظاهر
بل يلزم ان يكون الوحدة اثنينية وفيه نظر ظاهر لكن النظر
الحكمي يعطي الحكم بامتناع حلول شخص في محلين مختلفين والحكم
بالحكم بديهية ان العرض القايم بشيء غير القايم بشيء
آخر من غير توقف وبعد انكاره سفسطة ولو جوز العقل قيام

العرض

العرض الواحد بمحلين لم يجزم بالمغايرة بينهما بل توقف الى
ان يتبين له عدم قيام هذا العرض بمحلين فان قلت ما
ذكرتم يقتضي امتناع اجتماع تصورين او تصديقين في نفس
واحدة في زمان واحد لان التصور نوع واحد من العلم
وكذا التصديق وكذا يستلزم ان لا يجتمع المنفصلات
في خط واحد والخطان في سطح واحد والسطحان في
جسم واحد لتماثلهما قلت لا نم ان التصورات متماثلة و
كذا التصديقات بل تصور كل مفهوم يغاير تصور مفهوم
اخر بحسب النوع وكذا التصديق بكل نسبة يغاير التصديق باخرى
بالنوع والذي يرشدك الى ذلك ان تصور زيد
مثلا مع قطع النظر عن المحل يغاير تصور عمرو والتصديق
بقيام زيد مع قطع النظر عن المحل يغاير التصديق بقعوده
وتحقيقه ان زيدا مثلا وان كان شخصا من اشخاص
الانسان وليس له حصول بشرط الطبيعة والخارج
لكن العلم به من حيث انه يقبل التحصلات الذهنية التي
لحقتها باعتبار قيامه باشخاص الاذهان فهو كلي ونوع
مغاير في ذاته للعلم بغيره واما النهايات فانما تقوم
بمحل واحد من حيثيتين مختلفتين فان الخط من حيث انتهائه بخصوص
معروض لنقطة معينة ومن حيث انتهائه الاخر معروض لنقطة اخرى

فالمعروض تخلیف الجیئة قائل قوله وایضا لو جاز
حصول عرض واحد آه اذ یلزم من کل منهما ان یکون شیء
واحد فی زمان واحد مباینا لنفسه فی الاشارة الحسیة
وهو باطل ولک ان تقول هذا انما یلزم من تجویز قیام
العرض الواحد بمحلین متحدین فی الوضع واما
لو جوز قیامه بمحلین متحدین وضعا فلا یلزم من تجویزه
تجویز کون جسم واحد فی مکانین فان قیس حلول العرض
فی المحل علی حصول الجسم فی المکان وزعم انه لا فرق
فیهما فی هذا الحکم کان قیاسا فقهیا غیر مقبول
قوله وعلی تقدیر تسلیمه جاز ان یحال صعوبة الانفکاک
اه او الی العرض القائم باحدهما ویمنع ملازمته والا لم
یوجب صعوبة الانفکاک بینهما قوله نظیر جواب آخر
من قول ابی هاشم وهو ان یقال یجوز ان یکون صعوبة
الانفکاک لعرض قائم بالمجموع قوله ان الملازم
لا فرق فی ذلک بین الامور الموجودة فی الخارج وذلک
لان المقتضی لذلک هو علاقة الاختصاص الناعت
وهو المشترک اذ لو جوز العقل اتصاف شیء بامر اعتباری
من دون اتصاف اجزائه باجزاء ذلک الامر لجاز عنده
اتصاف شیء بامر موجود من اتصاف اجزائه باجزائه

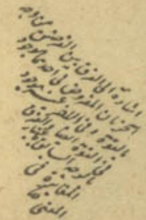
الا یری ان الدلیل علی استلزام انقسام المحل انقسام
الحال یجری فی الاعتباریات من غیر فرق قوله
لکن البدیهة یشهد بان تلک الاطراف اه هذا امر وکیف
یسمع فی مثله دعوی البداهة مع ان جمهور المشائین حکموا
البداهة فی انتفاء الجسم المخروط والحالة هذه ویلزم
منه انتفاء النقطة قوله اذا قطعنا المخروط بنصفین
طولا من رأسه الی قاعدته فاما ان یقال بانقسام النقطة
الی نقطتین مع تباینهما بالشخص او بصیرورة النقطة المنصفة
اثنین قائمین بمحلین لا بطریق الانقسام بل کونها هذه وتلک
او بانعدام النقطة وحدوث اخریین والاولان باطلان
فتعین الثالث سواء قلنا بانعدام الجسم بالتفریق وحدوث
آخر او ببقائه موصوفا بالوحدة واما اذا اخذ قطعة من
المخروط من جهة قاعدته کما فرضه وقلنا بان التفریق
لیس اعداما لم یلزم انتفاء النقطة بل یجوز ان یبقی بعینها
قائما بذلک المحل الذی کان واحدا اولا وصار
کثیرا بالتفریق سواء جعل محله العرض المقدار او الجسم
مع ان ما استشکله لیس مشکلا علی شیء من المذهبین
وقد اختار الشارح تبعا للمصنف بقاء الجسم بعینه بعد التفریق
وح لا یلزم انتفاء النقطة فلا یلزم اشکال فلا وجه

لاتشكاله اصلا وقس عليه حال المكعب المقطوع
والا لانحصر نوعه في شخصه ودعوى امتناع انحصار
نوع عرض ما في شخصه ممنوع   اقول فيه نظر لانه يجوز
ان يكون موضوعات متعددة آه   اقول العقل السليم
مشمئز عن توارد الموضوعات على وصف واحد بالعدد
بل اذا لاحظ تزايل الامور على امر واحد بالعدد يحكم
بحسب الفطرة بان الثابت هو الموصوف والمتزايل
الوصف وان اصل الدعوى اظهر من هذه البيانات
لانا نقول باي طريق عرفتم آه   هذا غير موجه
لان الناقض مدع والمجيب مانع فطالبته بالفرق خارج
عن قانون التوجيه   لانا نشاهد انتقال بعض
الاجسام مع بقاء شخصه فلا يتم الكلية قلت المكان
انما يعرف بامارات من جملتها صحة انتقال الجسم
عنه نظرا الى مجرد النسبة المكانية فتامل
واذا انتفى ذلك الجزئي الذي حصل منه التشخص آه ان اراد به
الجزء الامر الذي هو المبدا القريب لعدم الانطباق
على كثيرين هو الذي وصفه بان نسبته الى الشخص
نسبة الفصل الى النوع كما هو ظاهر السياق ممنوع انه يلزم
عن زواله زوال الشخص ولكن لا نم انه يلزم من زوال المحل

زوال ذلك الاثر لجواز بقائه بتعاقب الموضوعات فلم
من انتفاء المحل المعين انتفاؤه وان اراد به سبب ذلك الامر
فلا نم انه يلزم من زواله زوال ذلك الامر لجواز بقائه بسبب آخر
وبه يحصل المنع   وبالجملة فليس هناك عرض هو
الحركة وآخر هو السرعة والبطوء بل انهما انما بتخلل السكنات
وعدمه او بمجرد اضافتين وعلى التقديرين لا وجود
لهما في الخارج وانت تعلم ان جواز اتصاف العرض
بالاعتباري كاف في المطلوب اذ لا فرق في اختصاص
العقل بين الاعتباريات وغيرها فان جاز اتصاف
الاعراض بوصف اعتباري جاز اتصافها بوصف موجود
اذ النسبة الناعتة مشتركة نعم انما ظهر الفرق بناء
على مذهب المتكلمين من ان القيام هو التبعية في التحيز
الاولى ان التحيز صفة الجوهر اه   لا يقال اتمام
الدليل اذا كان التحيز موجودا في الخارج وعلمهم
ينفونه لانا نقول المراد به الاين وهو موجود عندهم
والا لزم اشتراط الشيء بنفسه اه   لا يقال
انما يلزم اذا فسر القيام بتبعية تحيزه لتحيزه واما
اذا فسر بتبعية تحيزه لذاته فلا اذ اللازم منه
ح تقدم ذات المحل على تحيز العرض لانا نقول اذا فسر بذلك

انتقض بسببه الاعراض الى عللها التي غير محلها لان التحيز
تابع للذوات ملك العلل مع انها ليست قابلة لها
اولا بد ان يقوم التحيز اولا بالجوهر آه ضرورة
انه ما لم يتحيز اولا لم يتبعه الغير في التحيز ولا يعني بكونه متحيزا
الا قيام التحيز به   ان اوصاف البارى تعالى في اه
هذا الراى للقائلين بوجود الاوصاف الزائدة على الذات
يعني يمكن ان يتحقق فيه خطوط كذلك اه فيه نظر
اذ لا يمكن وجود الخطوط المذكورة في الافلاك مثلا
بناء على اصول الفلاسفة مع انهم عرفوا الجسم بهذا المعرف
ويمكن الجواب بامكان تحققها فيها نظرا الى هو هو بها وان
امتنع بسبب الصورة النوعية عندهم والامكان الذاتي
لا ينافي الامتناع بالغير   ولعله غير مفيد مع قيد
الامكان بل محل آه لم يحصل الشارح معنى العرض المذكور
ههنا وتحقيقه ان كل امتداد فهو في ذاته صالح لان يتميز
منه شيء دون شيء بمعنى انه يمكن للعقل ان يفرض بمعونة
المتخيلة التي شانها التركيب والتفصيل الى اجزاء
متلاقية عند حدود وفاذا حلل امتدادا معينا الى اجزاء
معينة على الوجه الذي يسمى انقساما وهميا واذا
حكم بان هذا الامتداد المعين وكل جزء من اجزائه يقبل

التحليل



التحليل على هذا الوجه كان تقسيما عقليا فرضيا وهذا
حكم صادق يحكم به العقل بمعونة الواهمة وظاهر ان المجردات
لا تقبل فرض الانقسام بهذا المعنى لان هذا الحكم ههنا
وهمي كاذب وايضا العقل هناك يخرج ما هو موجود
فيه بالقوة الى الفعل في التعقل وههنا يخترع ما ليس موجودا
فيه بالقوة اصلا والفرق بينهما ظاهر وانما سمى الاول
بالفرض الانتزاعي والثاني بالفرض الاختراعي واكثر
ما يستعمل الفرض الاول ملحوظا في مقال فرض الانقسام
في الجسم وقلما يستعمل الثاني فلا يقال فرض الانقسام
في المجرد كما قال الشارح فرض انقسام المجرد   وليت شعري
ماذا يقول الشارح في قبول القسمة الذي جعلوه من
خواص الكم المعتبر بامكان تحقق الانقسام فيه كما
احده ههنا مع ان الكم المتصل يتعذر فيه نظرا الى ان الانفصال
عندهم فلا يمكن تحقق الحدود فيه وبامكان فرض الانقسام
على المعنى الذي عممه فيلزم اشتراك النقطة وعدم المانع
الكم فيه اكله مع انهم عن آخرهم صرحوا بان النقطة لا
تقبل القسمة الفرضية اصلا والخط لا يقبل الانقسام الا
فرضا عرضا والسطح عمقا وقد عرفوا الكم المتصل بالقسمة
الفرضية قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء انه الذي

يمكن ان يفرض فيه اجزاء او يجمع منها اجزاء مشتركة موهومة
يحرس منها قوله والتقييد بالابعاد كونها على هذا الوجه
آه قال في المواقف بهذا التقييد ليس لتمييز الجسم عن غيره
بل لتحقق ماهيته فان الجوهر القابل للابعاد لا يكون الا
كذلك والذي يقبل ابعادا لا على هذا الوجه انما هو
السطح والخط لا يتناوله ولا يخفى ان قوله فان الجوهر آه
دليل على عدم كونه للتمييز ولكونه لتحقق الماهية معا فانه
اذا تم انه لم يكن الجوهر القابل للابعاد الا كذلك كان
في العلم به مزيد انكشاف له ولم يحتج الى هذا القيد الاحتراز
واما ما قاله الشارح فلا يخلو عن كدر كما لا يخفى قوله لا
للاحتراز عن السطح آه يمكن ان يقال التقييد للاحتراز عن
السطح الجوهري الذي يثبته قوم واستحالته عنده لا
يقتضي ترك الاحتراز عنه خصوصا في التعريفات الآتية
التي يذكر قبل اثبات وجود المعرف وقبل الدلالة على
استحالة بعض ما دخل فيها وليعلم ان تصور السطح الجوهري
ليس بتصور الجسم فانه لو لم يقيد لزم ان يكون تصوره
بتصور الجسم غايته ان يكون مستحيلا كتصور الجسم الغير المتناهي
فانه تصور جسم مستحيل قال الشيخ في قاطيغورياس
الشفاء كل جسم فهو متناه لكن حد الجسم من حيث هو

جسم غير حد الجسم من حيث هو متناه والمتناهي يلزم كل
جسم بعد ما تقوم بحد الجسمية جسما ولذلك قد يعقل
الجسم جسما ولا يعقل تناهيه ما لم يوضح برهان ايضاح
العوارض المطلوبة للموضوعات بالبراهين قوله
لا دائه بالاجزاء آه هذا الاداء اما لانه اذا انتهى القسمة
يلزم وجود الجزء كما ذكره السيد رحمه الله في شرح المواقف
فيرد عليه انه ربما يجب انتهاء القسمة الفعلية والوهمية
قبل الفرضية فلا يلزم وجود ما لا ينقسم اصلا في الخارج
او في الوهم بل اللازم منه وجود ما لا ينقسم اصلا في العقل
على الوجه الكلي ولا محذور فيه كيف ولو لم يكن وجوده
لا في الوهم على الوجه الجزئي ولا في العقل على الوجه الكلي
لم يمكن الحكم عليه واما لانه يلزم منه تركب الجسم من تلك
الاجزاء وهما والدليل الدال على امتناع تركبه منها يعم
التركب الخارجي والوهمي اذ وجود تلك الاجزاء في الوهم
محال كما ذكره في حواشي حكمة العين وفيه انه انما يلزم
التركب الوهمي منها لو لم تنته القسمة الوهمية قبل الفرضية
اما لو انتهت قبلها فيكون الجسم في الوهم مركبا من اجزاء
لا تتجزى وهما متجزئة بحسب الفرض العقلي لا من الاجزاء
التي لا تتجزى اصلا كما هو المزعوم انما يلزم تركبه مما لا يتجزى

اصلا بحسب الفرض العقلي ودلالة الدليل على استحالته
اذ لا يلزم الا وجود تلك الاجزاء في العقل على الوجه الكلي
اقول الاولى ان يقال انما يلزم التقسيم الوهمي والفرضي
الى اقسام لو فرضت موجودة فالفت تحصل من تلك
الاقسام مقدار يساوي ذلك المقسم وذلك ضروري اذ بعد
ذلك علما بطل تركيب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى على تقدير وجودها
بطل الانحلال اليها لما عرفت من انه لا ينحل هي الى اقسام
يحصل من مجموعها ما يساوي ذلك المنحل وعكس لو جمع
الاجزاء على هذا الوجه فان قلت فيلزم امتناع انقسام
الجسم الى ما لا يتناهى اذ لو كانت تلك الاقسام موجودة
والفت يحصل منها مقدار غير متناه ضرورة ان مجموع
المقادير الغير المتناهية غير متناه قلنا قالوا معنى قبول
الجسم الانقسام الى اجزاء غير متناهية انه لا يصل الى حد
لا يقبل القسمة بعده **واقول** المقادير الغير المتناهية
اذا كانت متساوية او متزايدة كان مجموعها غير
متناه بالضرورة واما اذا كانت متناقصة فلا
الا ترى ان انصاف الذراع المتداخلة الغير المتناهية
بمعنى نصفه ونصف نصفه وكذا لو فرضت موجودة
لم يحصل منها الا الذراع والجسم انما يقبل الانقسام الى اجزاء

غير متناهية متناقصة بمعنى انه لا ينتهي تجزئته الى حد لا يمكن
للعقل تجزئته فتلك الاجزاء متناقصة على الولاء واما
فرض انقسامه الى اجزاء غير متناهية متساوية فممتنع بديهة
فضلا عن المتزايدة وسيجيء لهذا تفصيل فان قلت يجب ان
يرد على الحكماء المحذورات التي يورد على النظام التي مآلها
الى لزوم لا تناهي المقدار اذ النظام انما يقول بتألف
الجسم من الاجزاء المتناقصة وما زاد على الحكماء الا ما اخذه
بالفعل ما بالقوة وعلى ما قررتم لا فرق بينهما في ايجاب الاستحالات
قلت النظام لما اخذ جميع الانقسامات بالفعل لزمه
كون تلك الاجزاء الغير المتناهية غير منقسمة فورد عليه ما لا
يرد عليهم اما النقض بوجود المؤلف من المتناهي فظاهر عدم
وروده عليهم لانهم لا يقولون بالتأليف اصلا ولا مدخل
للزوم التناهي فيه وكذا التمسك بالتناسب واما عدم
لحوق السريع البطيء فانه مبني على ان السريع اذا قطع جزءا
فالبطيء لا بد ان يقطع جزءا ايضا والا انقسم الجزء او سكن
والبطيء عدم وروده عليهم اذ عندهم كلما قطع السريع
فالبطيء يقطع اقل منه واما امتناع قطع المسافة المتناهية
في زمان متناه فيرى انه مشترك اذ لا فرق بين الاجزاء
الموجودة بالفعل والقوة في ان الحركة تأتي عليها

وان ما يقال في دفعه عن الحكما تاتي في دفعه كما ذكره
الشارح وغيره كلها تشبيهات هناك بعون الله تعالى انه
تحيص مردوده بالانتظام قوله والا فما حصل فيه طرفه
الفوقاني اه هذا يوهم ان الطرف مما يقوم بجزء من الامتداد
وليس كذلك كيف وجزؤه ايضا امتداد وله اجزاء
وليس جزء اولى من جزء بكونه موضوع الطرف فالاولى
ان يقال الاشارة الى احد الطرفين غير الاشارة الى الآخر
والا فما يماس احدهما مماس الآخر بعينه ومغايرة
الاشارتين يستلزم جواز فرض شيء دون شيء فيه بالبديهة
قوله والبديهة تحكم باختلاف الجهات والاطراف
فيما هو متحيز بالذات او ما في المكان دون غيره فان الاول
بمثله المكان تحجب اطراوه عن التماس فيتميز جهاته بخلاف
الثاني واعتبر ذلك لوقوع المتحيز بالذات في الهواء مثلا
فانه لا محالة تنشق اتصاله فيتميز له طرف عن طرف
قوله لزم ان تكون المسافة للجزء الذي يلي المركز آه
قوله انما يلزم ذلك لو لم يرد الدورات التي تلي المركز
على دورات الابعد بقدر ما يقتضيه نسبة المسافتين
والحاصل انهم لما التزموا التفكك امكنهم اختيار هذا
الشق والقول بزيادة دورات الاقرب على دورات

الابعد والعلم بانهم لم يلتزموا ذلك لانه يستلزم تمام دورة الاقرب
قبل دورة الابعد والحس يشهد بخلافه كما يظهر في الرحا
ذي الشعب الثلاث وكان التزام ذلك افحش من التفكك
فلذلك لم يلتزموه قوله للطاحونة الارضية التي يقع فيها
التفكك آه اذا كان زيادة العظيمة على الصغيرة على
نسبة عظيمة كنسبة الالف الى الواحد مثلا لزم ان يسكن
الصغيرة الى ان يقطع العظيمة تسع مائة وتسعة وتسعين
فيحصل الانفكاك في هذا القدر من الزمان واللصوق
في زمان قطع جزء فاين لطافة زمان التفكك من زمان
اللصوق الطف بكثير ودعوى عدم الاحساس بالسكنات
لكونها عديمة ممنه فان السكنات وان كانت عديمة
لكن العقل بمعونة الحس مدركها فهي محسوسة بالعرض ولو
صح هذا لزم ان لا تميز في الحس الساكن عن المتحرك
قوله يعني لو صح الجزء لاستحالت الدائرة اه يمكن اجراؤه
في المضلعات فانا اذا جعلنا الخط محيط مثلث او مربع
مثلا فاما ان تيلاقي ظواهرها الى آخر الترديد فيلزم انتفاء
الاشكال المسطحة المستديرة والمستقيمة الاضلاع مطلقا
قوله بيان الملازمة ان الطير الواقف في الريح
الهابة ساكن آه يمكن تقرير كلام المصنف بانه لو كان المكان

هو السطح لزم تبدل مكان الطير الواقع في الريح الهابطة
فلحظة مع انا نعلم قطعا انه في مكانه الاول وكذا عدم
تبدل مكان المشغول من بلد الى بلد في صندوق مع انا
نعلم قطعا تبدل مكانه وعلى هذا التقدير لا يتوجه الجواب
الذي سيورده بل الجواب ح منع بطلان اللازمين و
اسناد الحكم الى بديهة الوهم واجيب عن الاول
بان استبدال الامكنة اه فيه بحث لان الطير المفروض يصدق
عليه ان له حالة متوسطة بين الان الذي هو المبدا والان
الذي هو المنتهى بحيث له في كل آن اين مغاير للاين الذي له
في الان السابق واللاحق فتلك الحالة لو لم تجعل من افراد
الحركة لزم اختلال قواعدهم كقولهم ان الزمان مقدار الحركة
اذ ح يمكن ان يكون مقدار الفلك الحالة التي ليست بحركة على
هذا التقدير ولعل الاوفق بالقواعد ان يجاب بان تلك الحالة
داخلة في الحركة الا ان العرف العام لفهم من اطلاق المتحرك
على الشيء ان ذلك الشيء منشا الحركة فلذلك لا يطلق المتحرك
في العرف على الطير المذكور فمعنى الحركة بحسب العرف اخص
من معناها بحسب الاصطلاح والمنفي من الطير بديهة هو المعنى
العرفي لا المعنى الاصطلاحي فتامل لكن اذا
قيل يلزم ان يكون ساكنا آه المعلوم بالضرورة في السكون

انما

انهما متحركان في الجملة واما انهما متحركان فيما هو مكانهما
بالحقيقة فلا لانهم العرف يطلقون عليهما المتحرك في المكان لان
المكان عندهم اعم من الحقيقي وغيره كالسوق والبلد بالنسبة
الى زيد مثلا وبالجملة لا سفسطة في نفي الحركة في المكان الحقيقي
غايته انه يلزم ثبوت حركة باالهما والعاملون بالسطح لا ينكرون
ولا يلزم منهم انكاره قالوا انا نعلم بالضرورة ان كل جسم
لو خلي وطبعه لكان في مكان آه الشيخ ومن يعتقد به منهم لم
يقولوا كذلك بل قالوا كل جسم لو خلي وطبعه فهو في حيز والحيز
عندهم اعم من المكان ووضع الترتيب كما نقلنا ه من الشفا
سابقا وانما قالوا بان الاجسام المتمكنة لها مكان طبيعي لا
جميع الاجسام منها انا نعلم بالضرورة ان المكان
الذي خرج عنه الحجر آه المعلوم بالضرورة انه لم يبطل بالكلية
بمعنى انه بقي بالقوة لبقاء قابله واما دعوى الضرورة في ان
معلوشه لنقل لم ومقصد المتحرك بالحصول فيه يجب
ان يكون موجودا آه سيجي في بحث وجود الجنة ما يتعلق بهذا
المقام واذا كان المكان هو السطح لا يكونان
متساويين فان الشمعة المدورة آه لا حاجة الى هذا البيان
فان عدم تساوي السطح للبعد الممتد في الجهات من اجلى
الضروريات بل ليس بين المقادير الغير المتجانسة نسبة مقدارية



اصلا كما علم من صدر المقالة الخامسة من كتاب الاصول
على ان فيما ذكره وضع غير السبب مكان السبب فتدبر
قوله والمكان اعني السطح الباطن بحاله اه يرد ان ثم فان
الزق ينبسط تارة فينتقص السطح ويتمدد اخرى فيزيد السطح
وكيف يتوهم كون السطح بحاله مع تبدل الشكل فان في اول
الزق حين كونه مملوا على هيئة محيط اسطوانة مستديرة
او ما يقرب منه وحين صب ما فيه ينقص على هيئة مباينة لها كما
لا يخفى على من له ادنى مسكة قوله وقد يدفع بان هذه الوجوه اه
جعل الشارح المحقق منعي الملا جوابا عن كلا الوجهين الاولين
لان المساواة التي هي مدار الوجه الاول كما منعها الخصم
بكون المتمكن ما ملاه قوله وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم
امكان قوام آه قوله يعلم من الشفاء ان المعاوقة قد
يكون بالكسر من قوة الميل والكاسر قد يكون ملاء مخروقا
وقد يكون غيره كالبرودة العارضة للخفيف والحرارة العارضة
للثقيل وقد يكون باحداث سكونات متتابعة يحدث من المعاوق
لا يحس بافرادها ويحس بمجموعها فيحصل ان ذلك بطوء ولا يخفى ان
لا يتوقف الدليل على كون المعاوق الضعيف ملاء اذ يمكن
فرض ذلك المعاوق شيئا آخر مما عدده الشيخ ثم يعرض
الحركة الساقطة في الملاء وساق الدليل الا انه يجري في الطبا

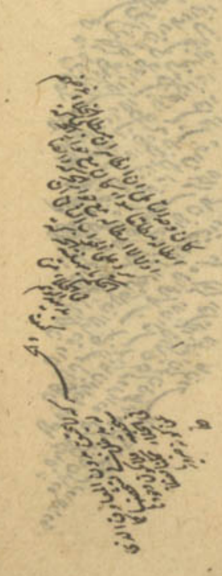
مع امكان حرارة او برودة يكون معاوقتها بالنسبة الى
معاوقة الملا على نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء واما
المسكن وان كان المنع فيه ضعيفا جدا اذ لا شبهة في
جواز ان يسكن الجسم المتحرك اما بارادته او بارادة قاسر
مثلا اي قدر يفرض من الزمان لكن فيه ان الزمان الذي
بازاء ذلك المعاوق مغاير لزمان الحركة فلا دخل لهذا
المعاوق في تحديد زمان الحركة وح نظهر جدا ان مجموع زمان
حركة ذي المعاوق الضعيف الذي هو المسكن مع زمان
سكناته زايد على زمان الحركة بلا معاوق بقدر زمان السكنات
بخلاف ما اذا كان المعاوق ملاء فانه لا يتعين ح قطعة
من الزمان بازاء الحركة وقطعة بازاء المعاوق بل ذلك
المعاوق يعين زمان الحركة ويخصصه فلا يمكن اسناد
قدر معين من الزمان الى الحركة وقدر آخر منه الى المعاوق
والحاصل ان المعاوق المسكن يقطع الحركة ولا يحدد
زمانها بهذا وقد ذكر الشيخ في الشفاء ان هذا البرهان
لا يتوقف على امكان وجود المعاوق بالنسبة المذكورة
لانا نقول ان زمان الحركة في الخلاء يكون مساويا
لزمان حركة في معاوقة ما لو كانت موجودة وهذه مقدمة
صادقة بيا صدقتها وكل حركة في الخلاء فهو حركة في عدم

معاوقة وبهذه مقدمة ايضا صادقة وكل حركة في الخلا
وهي حركة في عدم معاوقة فليست مساوية لحركة في معاوقة
على نسبة ما لو كانت موجودة فيلزم من هذه المقدمات
ان لا حركة في الخلاء مساوية الزمان لزمان حركة في معاوقة
ما لو كانت موجودة ويلزم منها ومن الاولى ان لا شي
من الحركات في الخلا بحركة في الخلاء هف انتهى وتفصيله
ان ههنا قياسين ينتج احدهما ان كل حركة في الخلاء
فهي مساوية الزمان للحركة المفروضة وثانيهما ان لا شي
من الحركة في الخلا بمساوية الزمان للحركة المفروضة
فاذا اضم النتيجة الاولى الى الثانية صار قياسا على
هيئة الضرب الاول من الشكل الثاني وانتج لا شي
من الحركة في الخلا بحركة في الخلاء وهذا محال وذلك انما
يلزم من تحقق الخلاء ولا دخل للحركة المفروضة والمعاوقة
المفروضة اذ على تقدير ستحالتهما يتم الدليل فانا لو
باستحالة وجود المعاوقة بالنسبة المذكورة لتم المقصود
مثلا نقول لو تحقق الخلاء لكان الحركة فيه مساوية الزمان
لزمان تلك الحركة المستحيلة لكن ذلك التساوي محال
فظهر من هذا التقرير ان لا توقف للبرهان على امكان الحركة
المفروضة والمعاوقة المفروضة فهما بل وعلى

امكان

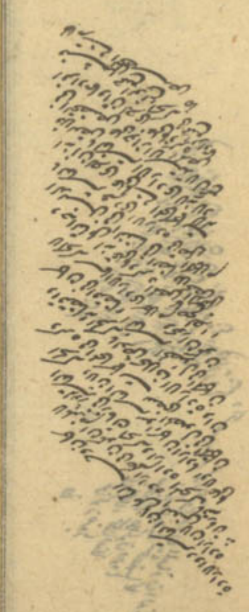
امكان الحركة في الملاء الغليظ ايضا فتامل قوله
فلم لا يجوز ان يتوقف المعاوقة على قدر من القوام اه
قد علم جوابه مما فصلناه انفا قوله ومع عدم الاحكام
المذكور ولا يظهر وجود معاوقتين على نسبتهما قوله
فان الاولى من النسب المقدارية آه الظاهر ان يقول
بان يكون الاولى آه فان كون الثاني من النسب العددية
غير ظاهر فلا ينبغي سوقه مساق الامر المقرر قوله
لا يخ اما ان يمكن الحركة بدون معاوقة من الملاء اقول
الحركة بدون المعاوقة مستحيل في الواقع لكنه ممكن على تقدير
وقوع الخلاء ولا يلزم منه بطلان الاستدلال اذ لا يلزم
منه الاعتراف بان الحركة بدون معاوقة من الملا غير
ممكن الوقوع مبنيا على تقدير تحقق الخلاء وحاصل البرهان
انه لو امكن الخلاء لامكن الحركة فيه ولا محالة يكون في
زمان وهلم جرا الى آخر الدليل ثم ان ههنا شبهة لا
تختص بهذا الموضع بل تجري في كل قياس خلف اثبت به
امتناع شي لاستلزام وقوعه محالا وهي انه لما جاز
استلزام الممكن لذاته محالا لذاته كعدم العقل الاول المستلزم
لعدم الواجب تعالى عن ذلك فلا يتم الاستدلال
لجواز ان يكون الخلاء مثلا ممكنا مع انه يلزم من وقوعه

محال لذاته وحلها يستدعي تمهيد مقدمة هي ان الامتناع
الذاتي قد يراد به ضرورة العدم الناشية عن ذات الموضوع
كما في شريك الباري واجتماع النقيضين وقد يراد به استلزام
الذات العدم مطلقا سواء كان منشاء الاستلزام نفس
الذات او غيره كما ان الضرورة الذاتية قد يراد بها استلزام
الذات للوجود مطلقا سواء كان منشاء الاستلزام
الذات اولا وقد يراد به الاستلزام الذي منشاه الذات
والمعنى الثاني اخص من الدوام الذاتي والاول مساو له
اذا تقرر فنقول القياس المذكور وامثاله انما يثبت به
الامتناع الذاتي بالمعنى الاعم المساوي لدوام السلب
بحسب الذات لا الاخص فانه انما يثبت اذا اثبت كون الذات
منشاء لضرورة السلب مثلا هذا الدليل انما يدل على
ان اتصاف الخلاء بالعدم ضروري ضرورة مطلقة غير
مقيدة بوصف معين او وقت معين واما كون ماهية الخلاء
مقتضية لتلك الضرورة فلا يثبت بمجرد ذلك بل تقسيمه
مثل ان يقال الخلاء يستلزم لذاته امكان الحركة ومع الحركة
فيه لا يمكن ان يكون في زمان فالخلاء يستلزم لذاته امكان
الحركة التي لا يمكن ان يكون في زمان والحركة التي لا يمكن
كونها في زمان محال لذاته فالخلاء المستلزم له لذاته



محال لذاته ثم لو منع مانع استلزام الخلاء مطلقا لامكان
الحركة فيه ليلا يتم اصل الدليل او منع استلزامه كذلك بحسب
ذاته ليلا يتم الضميمة بان يقول لا نم ان الخلاء على تقدير وجوده
يجوز وقوع الحركة فيه لجواز ان يكون كونه ملاء شرطا لوقوع
الحركة فيستحيل تحققها بدونه وان امكن الخلاء ولئن سلمنا
انه يجوز وقوع الحركة فيه فلا نم استلزامه له لذاته كان الجواب
عنه اما بان يقال انا انما نطلق خلو الامر المسمى بالمكان
مع بقاء امارات المكان فيه كما هو مذهب القائلين بالخلاء
واما لو التزم ملتزم انه على تقدير الخلو ينسلخ عن امارات
المكان فلا كلام لنا معه وح لا يتم الدليل على امتناع الخلو
مطلقا او بان يقال ان امكان الحركة في المكان على تقدير
خلوه ضروري يحكم بانه لو كان خلو المكان ممكنا لكان
الحركة فيه اسهل فتامل فيه قوله وهو الطبيعة او النفس
اللتان هما مبدا الميل الطبيعي اه في الاشارات والطبائعي
هو الاولى لان الميل النفساني لا يسمى ميلا طبيعيا بحسب المشهور
بل طباعيا فان الطباع اعم من الطبيعة قوله والحاصل
ان المص خص الدليل باحدى الحركتين اه انما خصص بها لان
الحركة الارادية على ما تقرر في المقدمة الممهدة يمكن ان يكون
للنفس حالها من السرعة والبطوء فاذا فرضت ممكنة

الحركة بدون المعاوق اقتضت زمانا معينا ونزيد الزمان
عليه بحسب المعاوق فلا يلزم محذور قوله وبهذا يتم
اذا علل عدم تحديد القاسر للزمان بمثل ما علل في الطبيعة
اعني انه انما يقتضي لذاته الحصول في المكان لكن لما
كان خارجا عن المكان فالحصول فيه لا يكون الا بالحركة
فلا يقتضي الحركة الا لاقتضائه الحصول في المكان ولولا
المعاوقة لكانت الحركة واقعة لا في زمان لو امكن كما
في المحاكمات اما لو علل بانه لا تفاوت في القاسر
لان المفروض تحريكه بقوة واحدة كما ذكره المص فلا فرق
بينها وبين الارادية لانا نفرض الميل النفساني متحدا في
الحركات الثلث فلا يتم لسببه تفاوت كما ذكر في
العشرية بعينه ثم لا يشتبه على ذي مسكة ان الحركة
القسرية التي مبدؤها قاسر ذو ارادة في حكم الارادية
وانه لا دلالة في التخصيص بالحركتين على جواز الاستدلال
بجميع افرادها فلا خلل في المخصص من هذا الوجه قال
قوله فزعم ان قول المعترض آه ليس كذلك بل غرضه
انه لو كانت الحركة لذاتها مقتضية بحد معين كانت مع
حد من السرعة والبطوء كان ذلك الزمان بازاء ذلك
الحد فقولهم الحركة بنفسها تقتضي قدرا معينا من الزمان



كلام خال عن التحصيل لان كل قدر معين فرض للحركة
فهو بازاء حد معين من السرعة والبطوء اذ لو كانت
الحركة اسرع منها او ابطأ تفاوت قدر الزمان
ضرورة وتحقيق المقام ان الحركة انما تتشخص بمداخلة ما
يقتضي كونها على حد معين من السرعة والبطوء وكل
ما له مدخل في ذلك التعين فله دخل في تشخصها ولا شك
ان المعاوقة مما له مدخل في ذلك فلا يتشخص الحركة
بدونها فلا يكون طبيعة الحركة مقتضية لزمان معين
بدون مداخلة المعاوق فان الحركة مع قطع النظر عن
المشخص ليس الا طبيعة الحركة فلا يقتضي الا الزمان المطلق
قوله والعجب منه مع كونه قد بين مما قررنا انه لا ينهدم
بنيان الدليل اذ لا يلزم من امتناع وقوع الحركة في الخلا
في الزمان بحسب الواقع امتناعه على تقدير وقوع امر وعند
ذلك ينعكس التعجب قوله فذلك سلط المعترض اولا
على كون التفاوت في ازمنة الحركات المفروضة مستندا الى
القاسر بمعنى كونه مستقلا في تحديد الزمان لا يستلزم
ان يكون القاسر مقتضيا لقدر معين من الزمان محفوظ
في الحركات الثلث حتى يكون مطلوبا للمعترض او يجوز
ان يكون ذلك لاحتياج الحركة الى ما ينضم الى القاسر

والطبيعة المشتركة فيكون المجموع محدوداً من جهة ان نقص
العاشر قدراً معيناً من الزمان وباقي الامور المنضمة قدراً
آخر ولو قال بدل قوله فذلك مطلوب المعترض فذلك
لا يستلزم المطلوب لجواز ان يكون العاشر مقتضياً لقدر
من الزمان والمعاوق لقدر آخر زائد عليه لم يرد عليه
ذلك وكان الجواب ما عرفت من ان الكل ماله مدخل في اقتضاء قدر معين
من السرعة والبطوء فله مدخل في تشخصها والمعاوق
مماله مدخل فيه فهو جزء من مشخصها فلا يكون بدون
اعتبار المعاوق مقتضياً لقدر معين من الزمان حتى نقص
المعاوق قدراً آخر فجميع المشخصات انما تقتضي شخصاً واحداً
الاول وههنا بحث وهو ان نسبة زمان الحركة الى
زمان حركة اخرى كنسبة مجموع معاوقات احديهما الى مجموع
معاوقات الاخرى لا كنسبة فضل المعاوق في احديهما على
معاوق الاخرى اي فضل معاوق الثانية على معاوقها او
كان كذلك لزم ان ينحصر عدد المعاوقات في حد فانا لو
فرضنا اشتراك الحركات الثلث في معاوقات مخصوصة
ثم فرضنا ان احديهما خالية عن معاوق زائد والاخرى
مقارن لمعاوق آخر على حد من القوة والضعف والثالثة
مقارنة لمعاوق ضعف نسبته الى المعاوق الاول

كنسبة زمان الحركة الاولى الى زمان الثانية والتقدير
ان نسبة زمان الحركة الى زمان حركة اخرى نسبة فضل
المعاوق الى فضل المعاوق لزم الخلف وهو ان يكون
زمان عديم المعاوق الزائد مثل زمان ذي المعاوق الا
الضعيف اذا تقرر هذا فنقول اذا فرضنا ان الحركة القسرية
في الخلاء تارة وفي الملاء الغليظ تارة وفي الرقيق
اخرى فلا يخ اما ان يعرض تلك الحركة بدون الميل الطبيعي
المعاوق او معه فان كان بدونه فنقول المحال انما
يلزم من فرض الحركة القسرية دون المعاوق الطبيعي وقد
اعترفتم باستحالته فلا يتم دعواكم ان المحال انما يلزم
من الحركة في الخلاء وان فرضت مع المعاوق الطبيعي
فنقول المعاوق الطبيعي متحد في الحركات الثلث وقد
انضم اليه في الملاء الرقيق معاوق على نسبة زمان الخلاء
الى زمان الملاء الغليظ فلا يكون نسبة مجموع المعاوقين
فيه الى مجموع معاوقي الملاء الغليظ نسبة زمان الخلاء
الى زمان الملاء الغليظ مثلاً اذا فرضنا زمان الحركة
في الخلاء ثلث زمان الملاء الغليظ وفرضنا قوام الملاء
الرقيق ثلث قوام الغليظ والمعاوق الطبيعي مساوياً
لمعاوقة الملاء الغليظ يكون نسبة مجموع معاوقي الرقيق

الى مجموع معاوقى الغليظ ستة واحد وثلث الى اثنين
فيكون زمان الرقيق بالسدس الى زمان الغليظ
على هذه النسبة فلا يلزم المحذور لانا نقول لغرض مطلق
الحركة القسرية بدون التعرض لوجود المعاوق الطبيعي
وعدمه لانا نقول هي في الواقع لا تخلو عن معاوقة
المعاوق او عدمها وعلى التقديرين لا يتم البرهان كما
فصلناه او نقول مطلق الحركة القسرية انما يكون وجودها
مع المعاوق الطبيعي فلا يتم الدليل كما لا يتم اذا اعتبر معه
على ما قررناه قوله وان اراد ان القاسر لا يتفاوت
في سائر الحركات آه على هذا الوجه ايضا ينافي ما ذكره في
الوجه الاول وهو ان يكون القاسر مقتضيا لقدر من
الزمان محفوظ في جميع الحركات القسرية ثم يزيد الزمان
بسبب المعاوق ويتفاوت بحسب تفاوته ويمكن ان يقال
مراده بقوله وهو ظاهر البطلان بحسب ذاته وبحسب استلزامه
المطلوب معا فيدخل في مفهوم كلامه او يقال اراد بعدم
التفاوت في القاسر انه لا يتفاوت تأثير القاسر اصلا
ولو كان معتبرا مع تفاوت من المعاوقات المتفاوتة
حتى يكون اثر القاسر مع المعاوق كاثره بدون المعاوق
فتامل قوله وكذا الكلام في قوله وكذلك القابل آه

يعني ان اراد ان القابل في الحركات الثلث غير متفاوت
فلو كان هو المحدد لزم ان الحركة لم تختلف بل كان ما
تقتضيه من الزمان محفوظا في الصور الثلث فذلك
هو مقصود المعترض وان اراد انه لا يتفاوت زمان
الحركة بسبب القابل اصلا فذلك ظاهر البطلان وما سبق
من كلامنا على كلامه جار ههنا فتذكر قوله وذلك الامر
هو الميل توجيهه انا سلمنا ان القاسر لا يحدد الحركات
الثلث لاتحاده فيها لكن لم لا يجوز ان يكون المحدد لها
هو الميل فانه متفاوت فيها ضرورة ان الميل الحاصل في
صورة القسر بدون المعاوق يكون اشد من الحاصل
مع المعاوق والحاصل مع المعاوق الضعيف اشد من الحاصل
مع المعاوق القوي وعلى هذا التوجيه لا يتوجه ان يقال
ننقل الكلام الى ما يحدد الميل او لا بد من اختلافه ضرورة
امتناع استناد الميول المختلفة الى القاسر المتحد من غير
انضمام امور متخالفة لانا نقول القاسر بدون المعاوق
يقتضي حدا من الميل ومع المعاوق حدا آخر كما فصلناه
ولا يفيد مع ذلك الا ان يثبت ان القوة القسرية بدون المعاوق
لا تقتضي حدا معينا من الميل كما نقلناه عن صاحب المحاكمات
قوله فيه بحث لانا لا نشك في ان الميل الحاصل

من نصف القوة اضعف من الحاصل من كلها مع قطع
النظر عن وجود المعاوق وعدمه واذا كان نقصان
القوة موجبا لنقصان الميل وضعفه فملاء المعاوق ايضا
ايضا كذلك فما بال الثاني يوجب تحديد الميل دون الاول
مع اشتراكهما وما الذي اوجب كون النقصان الذي يوجبه المعاوق
يقتضي التحديد والذي يوجبه نقصان القوة لا يقتضيه
وهل هذا الا التحكم وايضا اذا لم تكن القوة الطبيعية مقتضية
لحد معين من الميل ولا القوة القسرية كذلك فكيف تحصيل
من معاوقتهما ميل محدود والحاصل ان المعاوق الذي
يجعلونه محددا انما يكسر من قوة الميل وضعف القوة الطبيعية
والقسرية في ذاتها لصغر الحجم او للتخلخل او تخلخله او غير
ذلك ايضا يوجب انكسار قوة الميل فان زعموا
ان القوة طبيعية كانت او قسرية مع الصفات الموجبة لضعف
الميل لا تكفي لتحديده بناء على ان الطبيعة والقاسر مع
ضعف ميلهما انما يقتضيان الحصول في المكان على اقصر ما
يمكن فليكن مع المعاوق الذي يثبتونه ايضا كذلك لان الميل
المتحصل مع ذلك المعاوق ميل طبيعي او قسري حدث فيه
ضعف بسبب ذلك المعاوق فهلا قالوا ان ذلك الميل
انما يقتضي الحصول في الحيز في اقصر ما يمكن فلا نتبين الرتبة ما

به على نحو ما يقولون به في تلك الصفات وبالجملة فعليهم بيان
الفرق بين الصورتين وهذا المقام لغموضه حقيق
بتامل دقيق عسى الله ان ياتي بالفتح او امر من عنده
انه ولي التوفيق قوله وهذا الكلام صريح آه
لا منافاة بين هذا وبين ما ذكره ههنا اذ لا معنى لتحديد
الحركة الا ان المحدد يقتضي ميلا محدودا يترتب عليه
حد معين من السرعة والبطوء فلا بد من امر ينضم اليه
نعم تتجه منع تلك المقدمة كما ذكرنا قوله فلم لا يجوز
ان يكون آه خلو الحركة عن جميع المعاوقات الخارجية يستحيل
مع امكان الخلو عن كل واحد منها ولا يتوهم انه يرجع
الى ما سيذكره من ان احد المعاوقين كاف لان ذلك
منع ثبوت المعاوق الخارجي بعينه او الداخل بعينه وهذا
منع ثبوت المعاوق الخارجي المخصوص ثم لا يخفى ان ما
المنع الذي بعد هذا ساقط على مرتبته لان حاصل ما
بعده منع الاحتياج الى مطلق الخارجي وحاصل هذا منع
الاحتياج الى الخارجي الخاص الذي هو قوام ما في الملاء
ولا يتاتى بعد تسليم الاحتياج الى الخارجي الخاص منع الاحتياج
الى مطلق الخارجي وكذا مرتبة قوله سلمنا ذلك لكن نقول
احد المعاوقين كاف آه ساقط على هذا المنع او تحصيله

منع ثبوت المعاوق الخارجي بعينه وهذا المنع منع اثبات
المعاوق الخارجي فترتب البحث يقتضي ان يقال لانم ان
ذلك الامر يجب ان يكون معاوقا للمتحرك ولئن سلمنا
فلانم انه يجب ان يكون معاوقا خارجيا لجواز ان يكون
داخلا كالنفس المذكورة قوله سلمناه لكن احد المعاوقين
كاف آه تحريره ان هذا البرهان ان اجري في ابطال
الخلاء فنقول الحركة في الخلاء اما ان تفرض بدون
المعاوق او مع معاوق ما وعلى الاول فنقول المحال
انما لزم من الحركة بدون المعاوق مطلقا وعلى الثاني
فنقول ذلك المعاوق يجد زمانا هو زمان الحركة في الخلاء
لانتفاء معاوق آخر فيه ويزيد زمان الحركتين بما يقتضيه المعاوق
الزائد والحاصل انه لم لا يجوز ان يكون خلو الحركة
عن مطلق المعاوق محالا لا عن المعاوق الملاء بخصوصه
والمعاوق الطبيعي بخصوصه فلا يتم الدليل على ابطال
الخلاء وعلى اثبات الميل الطبيعي فان الحركة اذا وقعت
في الخلاء يكون مع معاوق سوى قوام المسافة واذا
وقعت بدون المعاوق الداخلي يكون مع معاوق من
القوام مثلا فلا يتم واحد من الدليلين قوله لكن
هذا المنع في التحقيق يمنع آه او محصل هذا المنع انه يجوز ان

وسكون ذلك المعاوق معاوقا
داخلا ولو سلمنا ثبوت المعاوق
الخارجي لكن لا يجب ان يكون
هذا المعاوق معاوقا
خارجيا فلا يثبت
بهذا الدليل
المعاوق
الخارجي
ولو سلم اثباته فلانم ان المعاوق
الخارجي هذا
اي ...

يجد الميل الطبيعي قدرا من الزمان محفوظا في الصور الثلث
ويكون الزيادة والنقصان بسبب المعاوقة الخارجية
فلا يلزم المحذور ومحصل المنع المتوجه الى
قوله وكذلك القابل لا معاوقة فيه انه يجوز ان يكون الزمان
المستند الى القابل محفوظا في الصور الثلث والزيادة
بسبب المعاوقة ولا شك ان تحدد القابل انما يكون
بما فيه من الميل الطبيعي فالمنعان متحدان في المآل
قوله فان كلام المعترض انما هو آه يعني ان مقصوده
ان الحركة في المسافة المعينة تقتضي زمانا معينا مع قطع
النظر عن المعاوق فلا يرد عليه ما ذكر قوله من ان مدار
الجواب انما يتم آه محصله ان الاجزاء الوهمية متحدة في
الماهية مع الكل فاذا كانت ماهية الحركة مقتضية لقدر معين
من الزمان كان ذلك القدر محفوظا في كل فرد منها لاقتضائها
على الماهية فلا يقع شيء من افرادها في اقل منه
لا يقال معنى كون ماهية الحركة مقتضية لقدر معين من الزمان
انه لا يمكن ان يقع شيء من الافراد الموجودة للحركة في
اقل منه ولا ينافي ذلك وقوع الجزء الوهمي في
اقل منه لانا نقول الحركة انما تنقسم الى اجزاء لو فرض انقطاعها
عند كل واحد من تلك الاجزاء لكانت فردا مستقلا ما حد

فاذا كان كل فرد موجود من الحركة مقتضيا لقدر معين
من الزمان لم يكن الجزء الواقع في اقل منه كذلك او على
تقدير انقطاع الحركة عند ذلك الجزء لا يكون ذلك الجزء
جزوا لشيء من الحركة فتامل قوله فكيف يقع الحركة
آه فيه بحث لان الزمان متصل واحد فلا يقع شيء من
الحركات المحققة الا في جزء وهمي اذ لا جزء له بالفعل
اصلا قوله والتبدل في جهتي الفوق والسفل آه
فان قلت على هذا التقدير ايضا لا تبدل لان الفوق
محيط والسفل مركز وخروج المحدد عن مكانها فرضنا
لا يستلزم تبدل المحيط لمركزه قلت على هذا الفرض النقطة
التي كانت سفلا ينتقل الى محل المحيطة وينتقل المحيط
الى محل تلك النقطة وذلك هو المراد بالتبدل قوله
بانها مقصود للحركة آه فيه بحث لان الاشارة الحسية
قد يقع الى المعدوم كالنقطة التي هي منتصف الخط و
ايضا جهة السفل وهي نقطة المركز ليس موجودا بالفعل اذ
النقطة لا يوجد الا نهاية على ما تقرر عندهم والجواب ان
الاشارة الحسية لا يقع الا على الموجود بذاته او الى
ما عرض في موجود بذاته كالاجزاء التحليلية والنهايات
العرضية والمراد بالوجود المذكور في الدليل والدعوى

معا ما يشمل القسمين ولكنهم من وجود الجهة بهذا القدر
وقد عرفت بتمامه قوله آه مثل ذلك لا يسمى
فسادا بل من قبيل المسامحات المشهورة فان اهل
العرف كثيرا ما يقولون ذلك الجسم في جهة الفوق وهذا
الجسم في جهة التحت قال في المحاكمات واما ذوات
الجهات فهي التي يحصل في الجهة لا بمعنى الحصول بل بمعنى
القرب اليها وهي الاجسام الثابتة قوله وان لم
يكن آه وان لم يكن مطابقا للتحقيق فان كرة الارض
جميع امتدادات اطرافه متوافق والغرض من ذلك بيان منشا
الامر المشهور العامي فتامل قوله فطرفا الابعاد
الطولى آه هذا انما هو بحسب التعارف والشهرة لا بحسب
التحقيق لان الطرف المقابل لما يلي الراس مطلقا
ليس تحت في التحقيق بل هو ذلك الطرف ما لم يتجاوز المركز
وهذا ايضا في حيز بيان منشا الامر المشهور الذي لم يحقق
قوله فلكية هي الافلاك بما فيها من الكواكب
توجيهه ان المراد بالاجسام الفلكية الاجسام المنسوبة
الى الفلك اما بان يكون فردا منه او حاصلا في فرد منه
وقس عليه العنصرية قوله يعني الافلاك التي ليست
باجزاء آه لقائل ان يقول ما يتسر في عدم كون الفلك

جزء لفلك آخر ان كان المعتبر فيه ان يكون في نفسه متشابه
الثخن سوى المركز لزم ان يكون جوزهر القمر ومايليه
فلكين كليين وان كان المعتبر ان يكون وحده مبدا الحركة
محسوسة لزم مع ماذكر كون خارج المراكز والتداوير
بأسرها كلية فان حركاتها محسوسة فان اعتبر فيه كون
مبدا الحركة محسوسة في بادي النظر انتقض بفلك الثوابت
فان حركته انما ادركت بنظر دقيق وان اعتبر فيه
ان يكون حركته محسوسة بانفرادها لا في ضمن حركة
كوكب من الكواكب بناء على ان حركة الخارج والتدوير
والممثل انما تحس في ضمن حركة الكواكب ولا تحس
بكل منها على انفراده بل انما تحس بحركة مخصوصة ثم تحلل
تلك الحركة الى حركات حسبما يحكم العقل بان تلك الحركة
انما تركبت منها انتقض بفلك الافلاك والممثل لانه لا تحس
بحركاتها الا في ضمن حركة الكواكب المركبة منها ومن حركاتها
الخاصة ويمكن ان يختار الاخير ويدفع النقض بان
المراد بكونها محسوسة بانفرادها ان يحس بدورة منها
على وجه لا يكون جزء لحركة اخرى وفلك الافلاك كذلك
اذ يحس بدورة من حركتها على ذلك الوجه فانه اذا
نظر الى دورة من حركة الثوابت بالحركة اليومية لم يظهر

بذلك النظر ان حركتها مركبة من تلك الحركة وحركتها
الخاصة بل انما يظهر ذلك في ادوار كثيرة من حركتها
اليومية وكذا فلك الثوابت يمكن الاحساس بدورة
منها بالنظر الدقيق بحيث لا يدخلها الحركة اليومية
وكذا الحال في سائر الافلاك الكلية واما الافلاك
الجزئية حتى جوزهر القمر ومايليه فلا يحس بدورة من حركاتها
الا مخلوطا بغيرها اذ لا تحس الا بحركة مخصوصة من القمر
ثم تحلل الى تلك الحركات **قوله** قال صاحب التحفة
آه يجوز ان يكون اشارة الى ان بعض الافلاك الخارجة المراكز
كلها سوى خارج القمر في ثخن ممثل واحد بحيث لا يماس
السطوح التي يثبتونها من المتممات الا من ذلك الممثل
وممثل القمر فينحصر الافلاك الكلية في ذلك الممثل والفلك
الكلي للقمر فتامل **قوله** لكن الجزم مع تمام آه كون
جميع ما ذكره على سبيل الجزم من الافلاك التي اثبتوها
لانتظام امر الرجعة والاستقامة والابعاد المختلفة وغيرها
من قبيل اليقينيات الحدسية لا يخلو عن بعد ولعله نزل عن ذلك
بقوله فيما بعد ولو سلم آه **قوله** ثم لو لم يجعلوا الكرة المحيطة
بالمائل آه لو لم يتغير تلك الكرة في عداد الافلاك بناء على ما
ذكره من تعلق النفس بالمجموع وعدم تعلقها بتلك الكرة

بانفرادها لزم ان لا یکون فلک الثوابت ولا الممثلات
على الاشمال الذي اخترعه المص افلاكا لعدم تعلق
النفس بكل واحد منها على انفراده وهذا محال الا ان
بل امكن رد الافلاك الكلية على ما عليه الجمهور
من غير نقص في عدد الاجرام [illegible] بان تعلق
نفس بمجموع الافلاك تحركها الحركة
الشرقية واخرى بمجموع افلاك الثوابت
وما تحته تحركها الحركة الغربية
واخرى بمجموع
الجوزهر والمائل
تحركها الحركة
الشرقية
تم

